خَارِجُ الطَّائِفَةِ



د. علي أحمد الديري

مدارك

خارج الطائفة

د. علي أحمد الديري

الكتاب
خارج الطائفة

المؤلف د. **علي أحمد الديري**

التصنيف
فكر سياسي

الناشر **مدارك** إبداع، نشر، ترجمة وتعريب
الطبعة الأولى: فبراير (شباط) 2011

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب ISBN 978-9953-566-32-0

لوحة الغلاف **الفنانة التشكيلية لبنى الأمين**
تصميم الغلاف **حسين فخر**
خطوط الغلاف **عباس يوسف**

عنوان المؤلف على الإنترنت
www aldairy ws
Dairy71@gmail com

الكتاب متوفر على الإنترنت
مكتبة نيل وفرات. كوم
www nwf com

Madarek مدارك
Creating, Publishing, Translating & Arabizing إبداع، نشر، ترجمة وتعريب

Tel 009611282075 Fax 009611282074
Gharios Center Forn Elchebbak Beirut - Lebanon
www mdrek com read@mdrek com

د. علي أحمد الديري

خارج الطائفة

إهداء

إلى أبي الحاج أحمد...

إلى عمي الحاج عباس...

كنتما كتاباً مُنَزَّلاً بالإنسانية

خارج إلى كتابكما

تظن أن، المذهب، العقيدة، الطائفة،
هو حصنٌ يحميك،
فإذا به جدار يحجبك،
ويَحجبُ عنك.

قاسم حداد

الفهرس

التقديم

بقلم. باقر النجار

شكلت المشكلة الطائفية، خلال العقود الثلاثة الماضية، أحد أكثر المشكلات/الأزمات تفجراً في المشرق العربي. بل إن تفجرها قد جاء مع الثورة الإيرانية ودعواتها لتصدير الثورة و نزوعها لتصدير فكرة ولاية الفقية للأقاليم العربية المجاورة. بل إن المشكلة قد ازدادت حدتها مع سقوط النظام العراقي وصعود المعارضة الإسلاموية الشيعية في العراق لمقاعد السلطة فيها، وبداية صراع دموي فيها على مركب القوة بين الفصائل السياسية المختلفة تحت يافطات دينية أخذت بعداً مذهبياً وحرباً طائفية، استحضرت فيها هذه الجماعات كل حكايات التاريخ البعيد وأحداثه كما هي قد وظفت عصبويات الطائفة بكل حرفية وإتقان وهو الأمر الذي قاد إلى اختفاء الدولة الجامعة وإلى فوضى سياسية وأمنية واجتماعية لا يبدو في الأفق أن هناك حلا حاسما لها إلا بانتهاء أو ضعف القوى السياسية التي فجرت هذا المشكل.

وهي مشكلة عكست إخفاقات المجتمع العربي ليس فحسب عن تحقيق حلمه في النهوض الاقتصادي بل عجزه كذلك في بناء الدولة الحديثة التي يمكن أن تنهض بالمجتمع. وهي مشكلة باتت تشمل جل

أقطار المشرق العربي بما فيها مصر والسودان وتشمل أقطاراً إسلامية أخرى كإيران وباكستان وأفغانستان. وهو صراع يعبر عن نفسه تارة في صراع إسلامي - مسيحي وفي آخر إسلامي - قبطي وفي صراع شيعي - سني وآخر سني - زيدي وآخر سني - علوي وهي صراعات قد رفعت شعار الدين عالياً وتوارت تحت كل ذلك مراميها السياسية ونزوع هذه الجماعات الرافعة لمسألة حماية مصالح الطائفة والقبيلة والجماعة، إلى الاستحواذ على القوة والسلطة والمنافع الاقتصادية والاجتماعية وحصرها في الجماعة وفي خاصة الجماعة.

هو صراع بات يقترب كثيرا من منطقة الخليج العربي بل قد أصبح قائما فيها، وقد حذرت من هذا الصراع شخصيات أعلى دول المنطقة كتحذير أمير الكويت في خطابه الأخير من فتنة قادمة تضر بالمجتمع الكويتي عندما قال» لقد هالني و أحزنني أن تشهد الساحة الكويتية مثل هذه الأجواء القاتمة وما انطوت عليه من مظاهر وممارسات وأصداء انفعالية غير محسوبة التداعيات والعواقب المشحونة بالنزاعات والنعرات المقيتة بما تحمله من بذور الفتنة التي تهدر ركائز ومقومات مجتمعنا في أمنه واستقراره ومجمل مناحي حياته وتهدد بالخطر الشديد أعز ما نملك من مكتسباتنا وثوابتنا الوطنية التي كرسها أبناء هذه الأرض الخيرة«.

وهناك أحد التقارير الرسمية البحرينية الصادرة عن مركز البحرين للدراسات والبحوث يحذر من تنامي المشكلة الطائفية في المجتمع البحريني. وهي حالة في طبيعتها وتوظيفاتها لا تختلف عن الحالات القائمة في المجتمعات العربية الأخرى: من توظيف للتضامنيات

التقليدية في محاولة للاستئثار بالمنافع والمزايا دون الآخرين أو في الصراع المستعر بينها على الدولة أو التأثير عليها.

وإذا ما كانت الطائفة تمثل في السابق جماعة محدودة العدد ذات ارتباط عضوي بالفضاء العام الجامع، والمشدود إليه بعيداً عن الدين الذي تؤمن فيه الجماعة، واللغة التي تنطق بها و لربما العرق الذي تنتمي إليه. فإنها قد باتت بفعل المتغيرات السياسية غير المستقرة، تمثل هويات متفجرة نازعة نحو البحث عن مقوماتها الخاصة التي تميزها عن الإطار الكلي العام الذي تربطه العديد من القواسم المشتركة. وهي في هذا قد باتت، أي هذه الهويات، في وضعها وفي خطابها أقرب إلى المفهوم التقليدي للطائفة المنكفئة على الذات المنفصلة عن الآخر رغم مشاركته ذات الفضاء الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. وهي في بعضها بفعل ذلك أقرب إلى حالة الطوائف القديمة المنغلقة على ذات المهنة و المتميزة بطقوسها المختلفة وبطقوسها المتباينة.

فمجتمع الطوائف القديم هو مجتمع يقوم على تراتبيات/طوائف منفصلة عن بعضها البعض، وتعتبر الطقوس مميزة للمكانة في إطار نظام قائم على المهنة أكثر منه على العرق أو الدين وعلى مفهوم الطهر والدنس. وهو مجتمع يتميز بقدر غير عادي من الثبات في مواقع أفراده، إلا أن التحولات التكنولوجية والثقافية المعاصرة التي مر بها المجتمع الهندي قد حدت من سكونيته وثبات تراتبياته، وبالمقابل فإن انفتاح الطوائف الهندية القديمة على بعضها البعض قد تزامن في الفترة

الأخيرة مع بروز وحدة في الصراع الطائفي بين الأديان الرئيسية في الهند: الهندوسية والإسلام والمسيحية.وهي حدة قد غذتها الوسائط التكنولوجية والإعلامية الجديدة وشدة انفتاح الهند على العالم الخارجي بتعددياته الدينية والاثنية المختلفة. هذا العالم الذي بدأ يأخذ في صراعه بعدا إثنيا قائماً على الدين والثقافة و العرق.

ويعبر مفهوم «الطائفية» في المجتمع العربي عن الصراعات القائمة بين جماعات المجتمع الواحد والتي تأخذ بعدا دينيا محددا. سواء أكان بين المسلمين والمسيحيين كما في الحالة المصرية والعراقية واللبنانية أو بين مذاهب مختلفة داخل الديانة الواحدة كصراع السنة والشيعة كما في الحالة العراقية واللبنانية وبعض مجتمعات منطقة الخليج العربي. وهي صراعات تبدو مستترة أحيانا إلا أنها تعبر عن نفسها في مجال الصراع على المنافع الاقتصادية والاجتماعية. أو في مجال الصراع على الفضاء العام والذي يأتي الصراع عليه من خلال مؤشرات عدة قد يعبر عنه في تأكيد الحضور أو طغيان الحضور، وما تزاحم اليافطات الدينية أو المذهبية في الأماكن العامة إلا تعبيرا عن هذا الصراع المستتر أو المعلن.

وقد يكون هذا الصراع مستعراً ودموياً كما في الحالة العراقية والباكستانية. وهي صراعات قد يكون الدين في إطاره العام كدين أو في إطاره الفرعي أي المذهبي كفرقة إسلامية أو فكرية. أي أن الصراعات الطائفية هي صراعات دينية في الظاهر إلا أنها تعبر في الكثير من أبعادها عن صراع بين جماعات المجتمع الواحد المختلفة على مركب القوة في المجتمع. هذا المركب الذي قد يعني في بعضه تحديد حجم الانتفاع

والاستمتاع بالمنافع والمزايا والعطايا وقد يكون صراعاً على السلطة في إطارها العام أو المحدد. وهي كلها صراعات قد تعبر في بعضها عن الفشل في إقامة الدولة الحديثة أو في ضعفها أمام تنامي قوة التضامنيات الطائفية والقبلية على حساب الدولة. وهو في هذا صراع تتشارك فيه جماعات وأفراد من داخل الدولة وخارجها، تُوظف فيه الدولة والجماعة لخدمة مصالحها الفردية بل المغرقة في الفردية.

ورغم أن البعض يعزو نمو الصراعات الطائفية إلى صعود جماعات الإسلام السياسي بضفافه المختلفة: السنية والشيعية، إلا أن الحق يقال: إنه ليس كل متدين أو ملتزم دينيا أو مذهبيا، طائفيا بالضرورة. إلا أن الطائفي «المتدين» والطائفي غير المتدين يلتقيان في نزوعهما نحو الاستفراد بالقوة ومنافعها دون الآخرين. فالطائفية هنا طريق لاحتكار القوة والوصول إليها، أو في حكر منافعها على البعض دون الآخرين. ويوظف هؤلاء الدين كما يؤرخ له الرواة والتاريخ ووقائعه وأحداثه في تبرير صراعهم مع الآخر المختلف. وهو توظيف قد ساعد على قوة انتشاره الاستخدام الكبير لوسائط الاتصال الحديثة: من إنترنت وفضائيات دينية وسياسية للترويج لهذه الأفكار والوقائع، بل وفي حشد الجماعة وتعبئتها ضد الآخر المختلف.

ويعتقد برهان غليون أن الطائفية كممارسة وأيديولوجيا تنتمي إلى ميدان عالم السياسة أكثر من انتمائها إلى الفضاء الديني العقائدي، وإن وظفت في أطرها الإيديولوجية وفي أطروحاتها، كجماعة سياسية: طقوسها و شعائرها الدينية و الأحداث التاريخية ذات البعد الديني الصراعي. كما

أنها تشكل سوقاً موازياً للسياسة. أي أنها تمثل احد مداخل الاستحواذ على القوة السياسية والمنافع الاقتصادية أكثر مما هي تعني رغبة في تعميم مبادىء وتوجهات دينية بعينها. أي أننا أمام حالة يتم فيها توظيف الدين والمعتقدات و الشعائر ولربما الطقوس المذهبية كمدخل يتم من خلالها (رصّ) صفوف الجماعة وفق هدف محدد للبعض، وهو الاستئثار بالقوة ولربما بالدولة في إطارها العام. ولا يمكن أن نفهم أطروحات أو دعوات البعض في الخليج لما يسمى«بترتيب البيت الشيعي» أو لمّ صفوف أهل السنة والجماعة أو الدعوة لتشكيل «مرجعية سنية تماثل المرجعية الشيعية» بعيدا عن هذا الصراع القائم على القوة أكثر منه صراع في الدين وان وظف الدين في ذلك.

ونشارك هنا غليون رؤيته في أن الطائفية تقوم على أربعة مبادىء وهي:[1]

أولا: أن الطائفية كنسق اجتماعي يحمل مضامين وأهداف سياسية لا علاقة لها بمسألة تعددية الطوائف والأديان. وليس لها علاقة بالمعتقدات والطقوس الدينية وإن وظفها البعض لأغراضه الخاصة. فمن الممكن أن يكون المجتمع متعدد الأديان والطوائف والإثنيات دون أن يقوم على مبادئ الدولة الطائفية أو أن يكون هناك استحواذ طائفي على الدولة. أي استخدام الولاء الطائفي معياراً لتوزيع المنافع والمزايا وبالتالي الالتفاف

1 - انظر برهان غليون. نقد مفهوم الطائفية. مجلة الآداب -2006-10/11/12 ص 87-82

على قانون المساواة و تكافوء الفرص كمحكات تقوم عليها الرابطة الوطنية للدولة الحديثة.

ثانياً: أن الطائفة، وليس الطائفية كعصبية يلتف حولها أفراد الجماعة، قد توجد في المجتمعات التقليدية التي تفتقر لفكرة الدولة الحديثة. ففي ظل الدولة الحديثة يصبح توظيف هذه العصبيات خروجا على القانون و على المبدأ التعاقدي الذي يجمع كل أفراد المجتمع على مباديء حقوقية وواجبات محددة. من هنا فإن استخدام الولاءات العصبوية الطائفية والقبلية يعتبر سبيلا للاستحواذ على السلطة أو احتكارها. لذا يصبح التضامن الطائفي أو الإثني داخل الدولة خروجا على قانون الدولة الوطنية، أي على العقد القائم بين المواطنين كأفراد قبلوا على أن تكون العلاقة فيما بينهم خارج دائرة مصالحهم الخاصة القائمة على علاقة الانتماءات القبلية والمذهبية والإثنية.

من ناحية أخرى فإن أي أغلبية سياسية منبثقة عن انتخابات تخترقها التكتلات غير السياسية القائمة على الولاءات المذهبية والقبلية والاثنية لا يمكن أن تعبر عن أغلبية وطنية وهي في هذا لا يمكن أن توظف السلطة التي تسقط في يدها إلا لخدمة الجماعة المذهبية أو القبلية أو الإثنية الضيقة، وليس لخدمة الجماعة الوطنية في عمومها. من هنا فإن الإسلام السياسي بشقيه: السني والشيعي لا يمكن أن يمثل جماعة وطنية كاملة لكل المجتمع. فهذه الجماعات و إن وصلت لسدة السلطة، فإن وصولها هذا لم يتم بفعل برنامجها السياسي، وإن وجد، وإنما بفعل حشد

الولاءات والمعايير ما قبل السياسية والمعطلة لإنتاج الجماعة السياسية الوطنية الموحدة للمجتمع.

ثالثاً: أن الطائفية لا ترتبط بمشاعر التضامن الطبيعي بين الناس على رابطة عقدية أو قرابية واحدة. وهي رابطة غير حتمية لمجرد وجودها بين الجماعة، سواء أكانت هذه الرابطة عقائدية دينية أو قرابية دموية. و إنما هي أحد المداخل الاستراتيجية التي توظفها الجماعة السياسية غير المكتملة النضج أو الانتهازية أو من قبل جماعات سياسية-دينية لتحقيق أهداف ليس لها علاقة بالرابطة القرابية أو المذهبية أو بقاياتهما، إلا أن ذلك لا يعني أن تحقيق أهدافها قد لا يؤثر على البنية القرابية أو المذهبية وحدود نفوذ الجماعة الخاص ومركزها في السلطة. وهي حالة تقود إلى إفساد السياسة وإفقادها طابعها المدني والحضاري الذي يجعل منها، أي الفضاء السياسي، فضاء مفتوحا على كل أصحاب العقائد الدينية وأصحاب الأفكار والمعتقدات السياسية. وتقدم تجربة الإسلام السياسي العراقي بشقيه السني و الشيعي نماذج بارزة من أن توظيف الطائفة لم يكن إلا لأجل تحقيق مصالح سياسية فئوية صغيرة أو متناهية الصغر في أوساط الحزب أو الجماعة السياسية المتبنية لذلك. وهي أطروحة وإن أتت بمكاسب سياسية آنية للبعض إلا أنها أطروحة لا تقوى على الاستمرار. وهي أطروحة قد تلتف حولها الجماعة لبعض و ليس لكل الوقت الذي قد يكون كفيلا بكشف الزيف فيها.

كما أنها إن تمت تحدث إفسادا كبيرا في الدين والذي يوظف هنا لتحقيق مصالح فئوية خاصة بأفراد أو جماعة محددة، كما أنها تدفع نحو

تفسير العقيدة الدينية وأحداثها التاريخية بما يبرر عملية الاستحواذ والسيطرة والعدوان والقتل والسطو على ممتلكات ومصالح وأغراض الجماعة الأخرى.

رابعاً: ترتبط الطائفية كإيدولوجيا حشد وتعبئة بالنخب السياسية المتنافسة في الحقل السياسي من أجل السيطرة على مواقع صناعة القرار داخل الدولة أو من أجل اكتساب مواقع مؤثرة في توزيع السلطة الاجتماعية وتوزيع المنافع الاقتصادية.أي بمعنى أخر أن النخب السياسية والدينية والاجتماعية تستخدم الطائفة كجماعة وليس كعقيدة إيمانية راسخة. وهي توظف التاريخ ووقائعه وتفسيرات الدين الشخصية، وتحديدا التفسيرات المتشددة أو تلك المنفلتة من عقال العقل وضوابط الدين الأخلاقية لخدمة هذه الأهداف.

وقد يلتقي لخدمة هذه الأهداف رجال دين صغارا وكبارا ورجال سياسة في داخل الدولة كمؤسسة وخارجها وزعامات اجتماعية وتجار وأصحاب مال ولربما أحيانا «مثقفين» من أساتذة جامعات وانتهازيي الجماعة من أنصاف المثقفين وأنصاف المهنيين والفاشلين في إثبات قدراتهم ووجودهم المهني في الحياة الطبيعية. وهم جميعا يلتقون في تزوير الإرادة العامة وتزييف الرأي العام والتلاعب في خياراته. ونتيجة كل ذلك تنعكس في حالة من العطب الذي يصيب الحياة السياسية الوطنية. وتوظف الدولة ومؤسساتها لخدمة مصالح فئوية خاصة بدلا من أن تكون إطارا لإنتاج المصلحة العامة التي تمثل الدعامة الأولى والأساسية في تثبيت استقرار الدولة و تأكيد شرعيتها السياسية.

من هنا فإن الدولة الحديثة كمصلحة عامة يجب ألا تكون نتاج جمع العصبويات القائمة داخل المجتمع من قبلية ودينية وإثنية، وإنما هي إطار جديد متجاوز لكل هذه العناصر والمكونات. وهو إطار منتج لعلاقة جديدة مختلفة بالكامل عن كل المكونات الداخلة في تركيبه.

إن ما يفسر قدرة التضامنيات التقليدية: كالطائفية والقبلية على الاستمرار في المجتمع الحديث، هو غياب ما نسميه بالكتلة الوطنية المتجاوزة في معالجتها للمشكل المحلي والوطني كل حساسيات وانجذابات التعاضديات التقليدية، والقادرة على أن تضع المشكل المحلي في السياق المجتمعي العام وليس في الأطر العصبوية والجزئية التفكيكية. وهي قوى ترى أن الخلاص من تبعات المشكل العصبوي لا يمكن أن يتم بالعودة للتجمعات العصبوية ذات المصلحة الخاصة ولربما خاصة الخاصة، وإنما ترى النهوض والخروج من المشكل المجتمعي لا يتم إلا بالانعتاق من كل العصبويات الجزئية للفضاء العام الجامع لكل المكونات والمنفتح عليه في إطار من الدولة الوطنية الحديثة التي يسود فيها القانون وتعلو فيها سلطته بعيدا عن كل الانحيازات الجزئية الأخرى.

وأعتقد أن التحدي العام الذي يواجه كل واحد فينا ليس في القدرة على الخروج من الطائفة بمعناه الفيزيقي، حيث إنها أي الطائفة، و بفعل ما يمثله الدين في بعض جوانبه من قيم و معتقدات وطقوس جماعية أكثر منها مسألة إيمانية فردية، وهو/هي بفعل ذلك تمثل حالة لا تتم بعيدا عن تلك التفاعلات والتشابكات التي تتم داخل المجتمع أو في علاقة الدولة بالمجتمع. ولذلك فإن الدين كمعتقد عام أو طقوسي خاص بجماعة دون

أخرى. في مجتمعاتنا يمثل نظاماً وفعلاً متمفصلاً في سياقنا السياسي والاجتماعي والثقافي وركناً من أركان الدولة العربية، ولربما متشكل في دواخلنا كمفصل من مفاصل نسقنا الشخصي. ولذلك يُبقي مسألة الانتماء إليها مخزوناً في مركب هوية البعض. هذا المخزون الذي يبدو ضعيفا ومتوارياً عند البعض وقوياً متضخماً عند البعض الآخر. وهو مخزون يستحضره البعض عند ما تعجز مكوناته «المرتوقراطية» (القائمة على قدراته العقلية والذاتية) عن الوفاء بحاجاته الشخصية والعملية، أو عن التنافس في أطر موضوعية. وهو مكون يستحضره الآخر لتسهيل عملية حكمه على الأفراد في ضوء محكات العزو التي يُسَهل اتخاذها في مجتمع تتضخم فيه المعطيات الذاتية المبنية على العصبويات التقليدية:القبلية والطائفية على القدرات الحقيقية للأفراد.

إن تجاوز الطائفية كشعور عصبوي مدمر للفرد والمجتمع، قد يكون ممكنا عندما تكون الدولة الوطنية ذاتها في أفرادها وفي خطابها المعلن والمستتر قادرة على تجاوز ذلك من خلال أفرادها القائمين على تنفيذ سياساتها، وفي قدرتها على حماية نفسها من أية انزلاقات قد يقودها إليه بعض من القائمين على إدارتها. أي أن الدولة في أدائها لدورها في المجتمع لا بد من أن تتجاوز نزعات الأفراد الخاصة، ولا بد من أن تُخضع عملها للقيم و المعايير اللا شخصية. وهي حالة بدت الدولة العربية في الكثير من مواقعها عاجزة عن مقاربتها بل والتأسيس لها. فالدولة في المنطقة العربية هي جزء من المشكل كما أنها جزء من الحل، هذا الحل الذي لن يتأتى إلا عبر عمل دؤوب لتأسيس الدولة الوطنية الحديثة التي تتجاوز في عملها وأفرادها كل النزعات العصبوية والشخصية لأفرادها.

وهو تحدٍّ ليس مستعصي المنال بل إنها مقاربة ممكنة إذا ما توافر للأشخاص جرأة الخروج على العصبويات التقليدية للفضاء العام المشكل لكل المجتمع. هذا الخروج الذي قد يكون العمل من أجله لا يتم إلا من خلال عمل مؤسساتي: أهلي ورسمي تلتقي عنده رغبات الأفراد و آمالهم.

وتمثل دراسة الصديق والناقد علي الديري محاولة جادة ومهمة في مناقشة بعض من المرتكزات التي تقوم عليها نزعات البعض العصبوية. وهي محاولة دخل فيها الديري في محاولة اختبار القدرة على الخروج من الجماعة ليس كنسق قرابي أو ديني و إنما في الخروج عن السياق الفكري الذي يؤسس للحمة عصبوياتها الدينية.وهي دراسة تقع في أربعة فصول و مقدمة ناقش من خلالها المشكل الطائفي في أطره المذهبية و في أطره الجهوية المدينية. وأخيرا في إطاري الدولة و المجتمع. وهي محاولة تستحق منا كل التشجيع والاهتمام و القراءة. والله الموفق.

باقر النجار/البحرين
يناير/ 2010.

داخل الكتاب

الإنسان يفكر من خلال مخططات مجازية. أحد أنواع هذه المخططات، هو مخطط الاحتواء. تقوم بنية هذا المخطط على وجود ما يشبه الحاوية. لهذه الحاوية حدود تميز بين داخلها وبين خارجها. فأنت إما أن تكون داخل الحاوية، أو خارجها، أو على حدودها.

الحاوية في التجربة الحسية قد تكون بيتاً أو صندوقاً أو سيارة أو كوباً أو حقيبة أو كتاباً أو... لكن حين تنتقل إلى التجربة العقلية تصير أكثر تعقيداً وتركيباً: الدين أو الطائفة أو القبيلة أو المجتمع أو المعتقد أو الفكرة أو الدولة أو المدينة. كلها حاويات. نحن لا نستطيع إدراك علاقتنا بهذه المجردات العقلية إلا من خلال تركيبة مجازية: داخل أو خارج أو على الحدود. أي بمقدار ما هي حاويتنا أو ما نحن محتوون فيها.

أنت إما أن تكون داخل الطائفة أو أن تكون خارجها. لا يمكنك أن تكون الاثنين معاً ولا يمكنك أن تكون على الحدود. أن تكون داخل أي من هذه الحاويات (الطائفة، القبيلة، المدينة، الدولة، المجتمع) فأنت في حمايتها. وأنت في الوقت نفسه محدود بحدودها. مقاوم لما هو خارجها (خارج حدودها)، فما دمت داخلها، فأنت خارج خارجها.

لكن مفهوم الخارج والداخل في التجربة العقلية ليس بالحدية المفرطة التي تنطق عنها التجربة الحسية أو الجسدية: أن تكون داخل كلك أو تكون خارج كلك. التجربة العقلية أكثر التباساً وأكثر تعقيداً من أن يتم احتواؤها بالكامل كما في الحسية. وهذا ما يحاول «خارج الطائفة» أن يزيل بعض غموضاته.

عبر ثنائيتيه الرئيسيتين: داخل وخارج، يثير الكتاب إشكالات احتوائية. مثلاً: هل يمكن أن تكون داخل حاويتين متعارضتين معاً في الوقت نفسه؟ بمعنى هل يمكن أن تكون داخل الطائفة وفي الوقت نفسه داخل المدينة الحرة؟ أو هل يمكن أن تكون داخل القبيلة وفي الوقت نفسه داخل الدولة؟

يمكنك مثلاً أن تكون داخل حاوية المدينة وفي الوقت نفسه داخل حاوية الدولة. ذلك أن المدينة غير متناقضة نظرياً مع الدولة وغير متعارضة مع حدودها. لكن لا يمكنك أن تكون داخل الطائفة والمدينة معاً. بين الطائفة والمدينة خصومة وتعالق نافر. تعيق الطائفة وجود المدينة وتعمل على زعزعتها. المنطق والخصائص والحدود والضوابط والروابط التي تحكم الطائفة (أو القبيلة) هي خارج المدينة وخارج الدولة. لا يمكنك أن تكون داخل المدينة ما لم تصر خارج الطائفة.

يرينا الكتاب عبر تجربة الكاتب مع ثنائية الخارج والداخل. أن الوجود خارج الطائفة يجعلك تلقائياً داخل فضاء المدينة وداخل فعلها الحر. فكل خروج هو دخول آخر. أنت تخرج من حيز أفقه ضيق لتدخل أفقاً أكثر رحابة

وأكثر اتساعاً. فمن خارج الطائفة (الفصل1). إلى داخل المدينة (الفصل 2). ومنها إلى داخل آخر أكثر تشعباً وتعقيداً: الدولة (الفصل 3). ثم داخل إنسان هذا المكان الذي يشكل المجتمع (فصل 4).

في داخل المدينة ستذهب تجربتك تحرر صفتك من قيد الطائفة ومن سلطة سورها. ستحرر اختلافك وتهندس خرائط مدينتك على مقاس إنسان المدينة لا على مقاس طوائفه. داخل المدينة ستجد نفسك منشغلاً بتحرير خيالك وبإطلاق حقيقتك وبتعديد إضافاتك وبتوسيع روابطك المدنية. ستحرر قراءتك لمجتمعك ولممارساته ظواهره الدينية والاجتماعية والسياسية. وستنزع يقينك غير آسف، وستعيد الاعتبار إلى شكك الذي قمعته في داخلك الطائفة. داخل المدينة ستكون على وئام مع حركة روحك، وهي تتحرر عبر تجلياتها المتعددة، من حاوية الحقيقة المطلقة التي لا يرقى إليها الشك.

داخل الدولة سيأخذك في حيز آخر ومنطق أكثر تشعباً، سيجعلك تميز بين منطق الدولة ومنطق السلطة، سيجعلك تنشئ دولتك الحديثة وتحدد طاعتك وتخرج على الآداب المرسومة لك إلى القوانين التي ترسمها بمنطق عقلك واجتماعك البشري. ستدخل جسد دولتك وتتصرف في أجهزته التشريعية والتنفيذية. ستجعل سيادة الدولة هي أوّلك وستخرج عن سيادة غير المتساويين، وستكشف عن انحيازات دولتك وتنقب عن حياديتها.

سيتيح لك داخل المجتمع، أن تقرأ بعض الفاعلين في مجتمعك: خطاباتهم وأنشطتهم وفعالياتهم. سيمكنك من أن تقرأ شارعك: مشاعره

وشعاراته واهتزازاته ورأيه العام. ستقرأ بعض موروثاته ومسكوتاته واستيحاشات مقولاته.

سيفتحك خارج الطائفة إذاً. على الخيال والعقل والدين والعلم والسياسة والعالم والإنسان والتراث والآخر. سيجعلك مهيئاً لدخول العالم.

الفصل الأول

خارج الطائفة

خارج الطائفة

ذات أمسية سألني صديق، بحدّة الغيور، لماذا تبدو كأنك تجاهر بخروجك من طائفتك؟ قلت له، بعفوية غير طبيعية: أنا خارج طائفتي!

لا يمكن أن تكون مثقفاً داخل طائفتك. ولا يمكن أن نراهن على مثقف داخل طائفته، وظيفة المثقف أن يُوسّع إطار الجماعات، ليكون بمقياس الوطن لا بمقياس الطوائف. وتلك المهمة تتطلب منه أن يمارس نقداً حقيقياً لأطر الطائفة، ويحوّلها من مسلمات عقدية لا يطالها الشك إلى معطيات تاريخية لا ترقى إلى اليقين. وتتطلب هذه المهمة أن يكون المثقف من الناحية المعرفية خارج طائفته.

وحجّة التمييز مع إقراري بوقائعه الفاقعة، لا أجد فيها تبريراً لبقائي داخل الطائفة، فالمثقف الذي يبقى داخل طائفته، يظلم طائفته ووطنه: لأنه يوهمها أن هذا هو شكل نظامها الطبيعي بل والإلهي، ويميز وطنه بدوائر مغلقة على بعضها.

ما معنى أن أكون خارج طائفتي؟

يعني أن تكون طائفتي موضوعاً أشتغل عليه، لا إطاراً أستند إليه. ما الفرق بين الحالتين؟ ما الفرق بين أن تكون الطائفة موضوعاً تشتغل

عليه، وأن تكون إطاراً تستند إليه؟ في الحالة الثانية تكون أنت في الطائفة، تستند إليها في تعريف ذاتك، وتحديد هويتك، وتعيين مركز قوتك في علاقتك بالآخرين.

الإطار يسندك حين تبحث عن منجاة خلاص أخروية تضمن بها الجنان، أو حين تبحث عن قوة تستند إليها وسط صراعاتك الاجتماعية. الإطار هنا طوق ينجيك ويقويك. وحين تكون خارج هذا الطوق تفقد قوتك ونجاتك. فأنا خارج طائفتي هنا، بمعنى أني خارج هذا الطوق، بمعنى أن لا نجاة لي ولا قوة.

والإطار من جانب آخر يحدد لك إمكان الرؤية، فأنت ترى العالم والغيب والآخرة والناس من خلال إطار. والطائفة بما تتوافر عليه من قيم وأوامر ونواهٍ تؤطر لك ما هو صحيح وما هو خطأ، ما هو حلال وما هو حرام، ما هو أفضل وما هو أدنى. بهذا الكل المركب تمثل الطائفة إطارَ رؤية، وأنا خارج طائفتي، بمعنى خارج إطار هذه الرؤية.

إذاً أنا، بالنسبة لمن هم في طائفتهم، بلا رؤية، ولا قوة، ولا نجاة. وحين تدفع بهذا الخروج إلى مآلاته الأكثر قتامة، فأنا أعمى وضال وضعيف وهالك، هكذا يمكن أن تقابل بين الرؤية في طوق الطائفة، والعمى في الخروج من هذا الطوق، والقوة في إطارها والضعف في الخروج من إطارها، والنجاة في طوقها والهلاك في الخروج من هذا الطوق. إنه السقوط إذاً. الخروج من إطار الطائفة هو سقوط في جحيم العمى، والضلال، والضعف، والهلاك.

أنا خارج طائفتي، يعني أن أُعرِّف «أناي» تعريفاً لا يستند إلى هذا الإطار. التعريف بهذا الإطار يجعل «أناك» داخل الطائفة، يجعلك محتوى بها، ولأنها تسبق وجودك، فهي تمنحك تعريفها الجاهز قبل ولادتك. هي تضع بطاقتها المعتّقة على «أناك»، فتكون ابنها البار. وحين تكون «أناك» من غير هذا التعريف، الذي يسبقك، تكون خارج طائفتك. أي خارج ما يسبقك. التقدم يتحدد بهذا السبق. أن تُمَكّن طائفتك من أن تسبق أناك، أو أن تُمَكن أناك من أن تسبق طائفتك. حين تتقدم أناك على طائفتك فأنت تسبقها. وحين تتقدم طائفتك على أناك فهي تسبقك. من هنا فأنا خارج طائفتي، بمعنى أني متقدم عليها في تعريف ذاتي. وأكون طائفياً بقدر ما أسمح لها أن تستبق تعريفي.

أنا خارج طائفتي، يعني أني خارج إطارها المعتمد. وإطار الطائفة المعتمد هو مجموع النصوص التي ثبّتتها في التاريخ بوصفها كافية وصحيحة لتعريف ذاتي والعالم والأشياء. ليس إطاري المعتمد في فَهْم العالم «الكافي»، ولا «صحيح البخاري»، هما ليسا معتمدين لدى «أناي» الخارجة.

أنا خارج طائفتي، أي خارج هذين المعتمدين. لا أعطيهما الحق في أن يسبقا «أناي» في تعريف ذاتي، وتعريف عالمي، وتحديد نجاتي وتبصير رؤيتي وتقرير خلاصي. أنا خارج طائفتي حين أجعل من هذين المعتمدين موضوعاً أشتغل عليه، لا إطاراً يشتغل فيّ. حين أخضعهما إلى التاريخ، وصراعاته، ودنيويته، ونسبيته، وسلطته في تشكيل الحقيقة.

من غير تحويل الطائفة ومعتمدها الذي يحدد هويتها وأساسها الذي تقوم عليه، إلى موضوع أشتغل عليه، لا يمكن أن أكون خارج طائفتي. ومن لا يكون كذلك سيبقى طائفياً.

أن أكون خارج طائفتي بهذا المعنى، أجعل الدولة خارج الطوائف. والدولة التي لا يكون مفهومها في بناء المواطن قائماً على هذا الخروج، لا يمكنها أن تكون إلا دولة طائفة، ودولة الطائفة لا تجد مهمتها الطائفية إلا في تثبيت هذا الإطار وتمكينه من أن يحكم قبضته على الوطن، كما هو الأمر عندنا. كي يتخلص الوطن من طائفيته على الدولة أن تبحث لها عن مهمة غير طائفية، عن مهمة مدنية، تُمكّن الإنسان من العيش في المدينة. كيف يكون ذلك من جانب الدولة. وجانب الطوائف في سياق حالتنا البحرينية؟ سأجيب عن ذلك من خلال الإنصات إلى خبير الحالة البحرينية الباحث فؤاد إسحاق خوري.

إمامة الطائفة

«أنا خارج الطائفة» ليس إعلان براءة كما قد يفهمها كثير من المتلقين، بل هي إشكالية معرفية، ووجودية، واجتماعية، وسياسية، وأحاول أن أفهم من خلال هذه الإشكالية «أنا خارج الطائفة» أناي ومجتمعي ودولتي، وجماعاتي التي أعيش معها.

في «كتابه إمامة الشهيد وامامة البطل: التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليات في العالم العربي»، يحلل فؤاد إسحاق الخوري علاقة

الطوائف والأقليات في العالم العربي بالسلطة المركزية في الدولة، وهو يدرس وضع ست طوائف: الأباضية، الإمامية، الدروز، الزيدية، العلويين، اليزيدية، والموارنة.

يضع (الخوري) الطوائف في مقابل السنّة. فالسنّة ليسوا طائفة، هم من الناحية السوسيولوجية جماعة الأكثرية، وأهل الحكم والسلطة، فهم يمثلون الحكم والمركز، وعلاقتهم بالسلطة علاقة تطابق، في حين تبدو علاقة الطوائف بالسلطة من الناحية السوسيولوجية والسياسية، علاقة مزدوجة وملتبسة. ولخبرة إسحاق الخوري بالبحرين، فقد خصّها منذ كتابه (القبيلة والدولة)، بما يشبه دراسة الحالة، حتى غدا مختصاً بالوضع الاجتماعي، والديني، والسياسي لهذه الجزيرة.

كتاب الخوري (القبيلة والدولة)، وإن كان ممنوعاً من التداول، إلا أنه يحظى بمكانة خاصة ومقروئية عالية في أوساط الجماعات السياسية التي لا تنتمي للموالاة، غير أن هذا الحضور يبدو حضوراً انتقائياً، فهو يقرأ ما يدين خصمه ويظهره صاحب القوة والظلم ولا يقرأ النقد الموجه له، فهو يبحث عن ظالم ومظلوم ولا يقرأ التحليل الذي يقدمه لبنية هذه العلاقة، والأطراف الفاعلة فيها.

كتاب خوري عن القبيلة والدولة في البحرين، على خلاف الكتب الأخرى التي كتبت عن البحرين، وتناولت الشأن السياسي في البحرين، فهي لم تحظَ بالمكانة التي حظي بها كتاب إسحاق الخوري. ربما يعود ذلك إلى المنهج الانثروبولوجي والاجتماعي الذي مكّن الخوري من مقاربة

تفاصيل الحالة البحرينية. لكن هذا السبب وحده ليس كافياً. وربما يكمن السبب الأكثر قوة في تحليله لنظام السلطة القبلية. وهذا التحليل أظهر تسلّط نظام القبيلة في الحكم واستفراده بالثروة والقوة. وأظهر من جانب آخر مظلومية الطائفة الشيعية. الأمر الذي ربما أشعر معارضتها بشيء من الإنصاف العلمي والتاريخي. وهذا ما جعل للكتاب حظوة وأهمية معرفية وتاريخية.

وهو الأمر نفسه الذي جعل على الكتاب لعنة من قبل السلطة. وهي لعنة ما زالت إلى اليوم تطارده وتمنع تداوله. وذلك لأن تحليل الخوري وتفسيره بشأن ممارسة السلطة. مازال فاعلاً. وقادراً على أن يفهمنا بدرجة تفسيرية عالية مآلات السلطة اليوم.

لقد أخذنا بتشخيص الخوري للسلطة. واعتبارنا كلامه حجة على ظلمها. وعدم ديمقراطيتها وقبليتها. لكننا لم نأخذ بتشخيصه لطبيعة السلطة الدينية وإدارتها الاجتماعية وعلاقتها بالسلطة. بل ولم نستفد منه في تقريره لكثير من مأزقها. خصوصاً أنه باحث معني بمسار العلاقة بين الدولة والدين.

أمّا في كتابه «إمامة الشهيد وإمامة البطل». فيلفت الخوري أنظارنا إلى أهمية أن تفهم الطوائف الدينية مأزق سلطتها. كما لفتنا في كتابه «القبيلة والدولة» إلى أهمية أن تلتفت السلطة السياسية إلى مأزقها. وإن كان هو في الحقيقة يحلل السلطتين في الكتابين. لكنه يبدو في كتابه الأول معنياً بالسلطة السياسية ومأزقها القبلي -كما هي في البحرين-

أكثر مما هو معني بنقد السلطة الدينية ومأزقها الطائفي. والطائفي هنا لا يعني ممارسة التمييز والإقصاء، بل يعني الوجود ضمن إطار الطائفة، واعتبارها مرجعاً في ممارسة السياسة.

ولطبيعة المقاربة الانثروبولوجية والسوسيولوجية. فقد بدأ الخوري باحثاً يريد أن يفهم الظواهر، أكثر من أن ينقدها أو يصلح أوضاعها، لكنه في كتابه «إمامة الشهيد وإمامة البطل»، يتخلّى عن هذه المحافظة الأكاديمية، وينخرط بحرارة في مشكلات السلطة والدولة والطائفة. لذلك نجده يوجه رسالة رجاء في مقدمته يحرض فيها القارئ على أن لا يكتفي بقراءة الفصول الخاصة بطائفته في كتابه. بل يرجوه أن يقرأ فصول الطوائف الأخرى. ليعرف المأزق المشتركة التي تعاني منها السلطة في تنظيمات الطوائف المختلفة.

لقد كتب الخوري كتابه تحت وقع الأزمة التي تعاني منها الدولة في العالم العربي، وعلاقتها بالطوائف، والأقليات، والدين. وهو بحكم تخصصه الأكاديمي كان معنياً بشكل السلطة التي تتبدى في الممارسة الاجتماعية والتنظيمية، بعيداً عن المصادرات الأيديولوجية أو الأحكام الدينية التي تتبادلها الطوائف عن بعضها.

كان يصغي بعمق لأشكال التنظيم الاجتماعي، ويحاول أن يفهم رؤية هذه التنظيمات لذاتها وأشكال علاقتها بالدولة. الدولة حاضرة في مجال اهتمامه، ليس بصفتها المجردة، أو بشخصيتها القانونية والسياسية، بل الدولة بما هي شكل تنظيم اجتماعي وسياسي، تدير جماعات مختلفة في عرقها ودينها وطائفتها وتراثها.

كان السؤال المقلق بالنسبة إليه هو كيف يمكن أن تنتظم العلاقة بين الدولة وهذه التنظيمات بشكل لا يُقسر هذه التنظيمات قسراً يجبرها فيه على الانصهار في الدولة، بل كان يسعى لفهم هذه التنظيمات فهماً يعينها على إعادة تشكيل سلطتها التنظيمية، لتكون في الدولة. كما أنه لم يكن يدافع بحسه الانثروبولوجي عن بقاء الطوائف في شكل فسيفساء غير قادرة على أن تتمثل في جسد دولة.

لقد وجد إسحاق الخوري من منظوره الانثروبولوجي والسوسيولوجي في العلمنة حلاً لبناء دولة مجالها العام ليس فسيفساء الطوائف، فما هو هذا المنظور؟ وما مفهومه للعلمنة؟

ضبط الطائفة

يقدم (الخوري) معالجة لمفهوم الطائفة والدولة من منظور انثروبولوجي سوسيولوجي. ماذا يعني هذا المنظور؟ وكيف يمكن أن نستفيد منه في فهم مشكلات الدولة والطائفة في حالتنا البحرينية؟

الخوري من أهم الباحثين الذين عنَوا ميدانياً بوضع البحرين من حيث حالة الطائفة الشيعية، ومن حيث حالة القبيلة الحاكمة السنية، واهتموا بتجربة الدولة منذ 1923 من خلال هاتين الحالتين.

المنظور السوسيولوجي الانثروبولوجي الذي قرأ الخوري من خلاله البحرين، معنيّ أولاً بمعاينة الحالة ميدانياً. فقد أقام الخوري بالبحرين في

السبعينات، والتقى بطوائفها وأقلياتها وقبائلها. وعاين تحولات السلطة.

ومن خلال هذه الخبرة الميدانية، وضع الخوري تعريفه للطائفة وهو تعريف ليس معنياً بالجانب العقدي من حيث صحة المعتقد. بل معني بالممارس في الحاضر والواقع. كيف تمارس الطائفة وجودها في الواقع الاجتماعي والسياسي؟ وهو سؤال سيدفعه إلى مقاربة الطائفة بما هي نظام ديني واجتماعي خاص بجماعة ما، يتكون هذا النظام الديني من معتقدات وشعائر وشعارات وعبادات. تعمل هذه المكونات لدى الجماعة كنظام يمارس الضبط الاجتماعي من خلال سلطته على الجماعة، وهو نظام يشتغل بديلاً عن الدولة.

يعتبر الخوري التنظيمات الدينية لدى الطوائف أدوات تنظيمية ضابطة تفعل في المجتمعات التي لم تخضع لسلطة الدولة وسلطانها، أو المجتمعات التي لم تنجز فكرة الدولة.

هذا الإطار النظري الذي يحكم منهجه الانثروبولوجي، يجد تطبيقه الميداني في تركيز دراسته على الوسائل والأجهزة التي تولّد جماعات الطوائف، أيا يكن مضمونها: عائلات، عشائر، قبائل، طوائف، فرق، مدن، قرى، أمم، طبقات، وغيرها.

إن أهمية (الخوري) بالنسبة إلى البحرين تكمن في المادة الميدانية التي حلّل من خلالها مضمون القبيلة والطائفة. وأهمية ما أنجزه تكمن في جانب آخر في أنه لم يقارب مجتمع دراسته مقاربة الباحث

الانثروبولوجي غير المعني بمصير المجتمع الذي يدرسه، بقدر ما هو معني بوصفه. وتتجلى عنايته بمجتمع دراسته «البحرين والعالم العربي»، من خلال عنايته بتجربة الدولة، وعلاقتها بالطائفة والقبيلة.

الغريب أن المفهوم الذي قدّمه الخوري للطائفة، لم يجد له رواجاً ولا تلقياً في مقاربتنا لمشكلات الدولة والمجتمع في البحرين. فمازلنا نفهم الطائفة كتركيب عقدي له قدسيته وخصوصيته وجماعته العرقية، ومازلنا نتحدث عن اختلافات الطوائف كاختلافات عقدية، ومازلنا نبحث عن حلول تقاربية تجسّر المسافة بين الاختلافات العقدية، ومازلنا نتحدّث بلغة النيات الصادقة لأبناء الطائفة ونستنجد بعقلاء الطائفة، معوّلين عليها لتجاوز الخلافات والأزمات وتحليل المشكلات. وكأنّ الحل يكمن في أن تتوفر الطائفة على رغبة صادقة وإخلاص نية وعقلاء قوم، كي تتجاوز حساسية الاختلافات. بل إن الأمر تحوّل إلى مزايدات إعلامية تزايد على تقديم واجهات الاتفاق والتعاون والتقارب، ونبذ أسباب الفرقة، وكل هذا لا علاقة له بالمنظور الذي يقدمه الخوري للطائفة وآليات ضبطها لجماعتها، وعلاقة ذلك بفكرة الدولة.

ما التحوّل الذي ينجزه مفهوم الخوري للطائفة؟

هو تحول يدفعنا نحو البحث عن مقاربة الطائفة مع الدولة لا مقاربة طائفة مع طائفة. أي بدل أن ننشغل بالتقريب بين الطوائف، نشتغل على تقريب نظم ضبط الطوائف من نظم الدولة. هذا التقريب في حقيقته ليس تقريباً بقدر ما هو تحويل، أي تحويل آليات ضبط الطائفة إلى آليات ضبط الدولة.

ما الفرق بين الآليتين؟ آلية ضبط الدولة وآلية ضبط الطائفة؟

تعتمد آلية ضبط الطائفة على المعتقدات والشعائر والشعارات والعبادات. هذا هو رابط جماعة الطائفة. ويقوم هذا الرابط كما يخبرنا الخوري على الوازع الداخلي. فأفراد جماعة الطائفة يقومون بواجباتهم التي تفرضها سلطة الطائفة أو جماعة الطائفة بوازع خلقي داخلي.

تعتمد آلية ضبط الدولة على القوة القسرية والنظام والقانون، وهي آليات مفصولة عن معتقدات الطائفة وشعائرها وشعاراتها وعباداتها. والعلمنة هي هذا الفصل.

حين تغيب نظم الدولة ومؤسساتها التي تقوم على قوة القانون المنفصل عن الطوائف، تعمد الطوائف إلى تشغيل آليات ضبطها الاجتماعي. وهذا ما عبّر عنه الخوري بقوله: «تضعف الطوائف بتعزيز موقع السلطة المركزية (الدولة)، وتقوى بانحلالها»[2]. لو نظرنا إلى الطائفة من هذا المنظور فسنجد أن مشكلة الدولة مع الطائفة لا تكمن في معتقداتها الدينية الصرفة، بقدر ما تكمن في استخدام هذه المعتقدات كآلية ضبط تنافس الدولة. الطائفة تأبى أن تترك فراغاً تحتله الدولة. لذلك تفضل الطائفة أن يكون لها محاكمها الخاصة وأوقافها الخاصة وشرعها الخاص وسلطتها الخاصة على أبنائها. الطائفة تحكم. كيف تحكم؟

---

2 - فؤاد إسحاق الخوري إمامة الشهيد وإمامة البطل

قرار الطائفة

يصل الخوري من خلال المعطيات الميدانية. إلى مفهوم للعلمنة يقول فيه: «إن العلمنة جلّ ما تفعله هو أنها تعمم المشاركة في اتخاذ القرار الديني على جميع أبناء الشعب، بدلا من أن يكون هذا القرار حكراً على النخبة الدينية، أي علماء الدين فقط. وأن يصبح القرار الديني بمتناول الشعب، لا يعني أن دور النخبة أو العلماء يزول أو أن القرار يصبح قراراً لا دينياً. العلمنة تزيل نخبوية القرار الديني ولا تزيل دينيته»[3].

ماذا يعني هذا التعريف بالنسبة إلينا؟ يعني إعادة النظر في آليات اتخاذ القرار، وإعادة النظر هذه تتطلب في سياقنا إعادة تشكيل نظام السلطة في الطائفة. فالطائفة تحتكم في تنظيم شأن جماعتها إلى (شرائع وشعارات ومعتقدات وعبادات) مستمدة من تراثها الفقهي الخاص (الخاص بزمن الغيبة مثلاً). ويفترض هذا التراث في الطائفة الشيعية مثلاً أن المختص بالشأن الديني (علماء الدين). هو المختص بالقرار، وهو القادر على تشخيص الواقع، وعلى العوام أن يقلدوه. وان تكون في الطائفة يعني أن يكون قرارك لا فيك، بل في آلة الطائفة، وآلة الطائفة يحركها ويتخذ قرارها علماء الدين. قد يكون القرار وطنياً. لكن آلية اتخاذه ليست مدنية بل دينية.

يفيدنا الخوري هنا بمعلومة ميدانية من الحالة البحرينية. فقد

3 - المرجع نفسه ص 322

أجري في السبعينيات مسحا اجتماعيا عاما في أربع قرى (الدراز، عالي، سلماباد، جدحفص) وتبين أن هناك مختصا دينيا أو عالم دين لكل أربعة اشخاص، أي ما نسبته 24 % من علماء الدين، في الطائفة الشيعية، مقابل عالم دين واحد لكل 600 شخص عند السنة. والمختص الديني يشمل في مسحه الاجتماعي الفئات التالية: الأئمة، والخطباء أو الملائية، والسادة، والمجتهدين، وقضاة الشرع، وأصحاب الفتاوي.

هناك تفسير لهذه الكثرة يرجعه الخوري إلى كثافة الشعائر الدينية، وتلك ظاهرة انثروبولوجية خاصة بالطوائف، حتى عند الطوائف المسيحية، كما هو الأمر عند «الأرمن».

علمنة الطائفة، لا تعني جعل قرارها غير ديني، بل تعني جعل قرارها غير محتكر في فئة علماء الدين. وهذا يعني تحولاً في نظام اتخاذ القرار. وهو تحول ليس يسيراً، لأنه يصطدم بتكوين بنيوي في الطائفة، ويصطدم بتاريخ طويل وتراث غزير. وتحديث هذا التراث يتطلب تحدياً معرفياً واجتماعياً وثقافياً.

ترتبط العلمنة إذاً بآلية اتخاذ القرار، لكن ذلك لا يعني أنها آلية شكلية، بل هي ترتبط بمفهومنا للقرار ومفهومنا لموضوعات الواقع التي ترتبط بهذا القرار. إن كثافة الشعائر الدينية في نظام الطائفة يجعل كل شيء دينياً. جميع الممارسات التي يقوم بها الفرد في حياته اليومية، تتخذ طابعاً دينياً بسبب كثافة هذه الشعائر.

لذلك فالفرد يسلم قراره للمختص الديني في كل ما يتصل بأفعاله اليومية، ومتى وصل الفرد داخل الطائفة إلى قناعة بأن أمراً ما ليس دينياً، فإنه يقرره بنفسه، أو يلجأ إلى مختص خارج الدائرة الدينية. من هنا، فالعيش ضمن نظام الطائفة وليس ضمن نظام الدولة، يجعل الفرد ليس فرداً بل جماعة. وكي يعيش فرديته فهو بحاجة إلى أن يعلمن قراره. وذلك ليس بأن يجعله غير ديني، بل بأن يكون هو صاحب قراره، وسيد قراره. وتلك سيادة دونها الطائفة.

لنتأمل هذه القرارات: قرار ذهاب المرأة إلى الجامعة، قرار سياقة المرأة للسيارة، قرار العمل في الحكومة، قرار عمل المرأة، قرار المشاركة في الانتخابات، قرار تولي وظيفة في القضاء، قرارات التصويت على القضايا المصيرية، قرار إعلان هلال العيد، قرارات أحكام الأحوال الشخصية، قرار السلام على أهل البدع. جميع هذه القرارات، وغيرها سواء جاءت في صيغة فتوى أو رأي شرعي أو نصيحة دينية أو حكم فقهي أو استفتاء، تفترض أن وجودك في الطائفة يلزمك بقرارها الشرعي والعقدي، وتمتاز بمدى التزامك بهذا القرار.

العلمنة تعني فصل نخبوية القرار عن المختص الديني، ففي الطائفة التي يدير سلطتها المختصون الدينيون، يبدو القرار أكثر احتكارية في طبقة علماء الدين، وحجة الاختصاص، تعد حجة دامغة لا يمكن ردها. وشعار «معكم معكم يا علماء»[4] تجسد معيتُه، معية القرار

---

4 - انظر في هذا الكتاب «معكم معكم يا علماء». قراءة في شارع الشعار. ص 357

بيد علماء، فهم سور الطائفة، ووجودك مرهون ببقائك داخل هذا السور.

العلمنة تقوم على أن الوجود في العالم، أو في الدولة مقابل للوجود في الطائفة. فالوجود في العالم يفترض الوجود في الدولة. فأنت تعرّف نفسك بالدولة التي توجد فيها. وكي توجد في هذه الدولة وفي هذا العالم، عليك أن توجد خارج طائفتك، أي خارج سور سلطتها الدنيوية وخارج قرار نخبوية مختصيها. وتحول انتماءك لها إلى رافد من روافدك المتعددة، وبهذا تكون خارجاً منها، لا خارجاً عليها.

الطائفة تربيك تربية القصور، فهي تربيك على قاعدة أنك لا تستطيع أن تفكر وحدك أو تتخذ قراراً لوحدك، لابد أن تسدّ قصورك بالرجوع إليها، أي الرجوع الواجب إلى علمائها وفقهائها ومراجعها ومدوّناتها المعتمدة.

بقدر ما أنت تقلّص من مساحات هذا الرجوع، تخرج من قصورك، وتكون مثقفاً. مثقفاً على طريقة عصر الأنوار التي عرّفها كانط «الأنوار خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه» فالمثقف أو المتنور هو القادر على الخروج من قصوره. قصوره من الفكر المهيمن عليه الذي يشعره أنه قاصر عن الخروج منه.

يتفاوت هذا الخروج بتفاوت قصورك، هناك من يخرج في المجال السياسي والاقتصادي، وهناك من يخرج في المجال الديني، وهناك من يخرج في المجال الثقافي، وهناك من يخرج في مجال الأحوال

الشخصيـة، وهنـاك من يخـرج في مجـال الحريـة الشخصية.

هناك نضالات يخوضها المثقف في سبيل تحقيق مجال أوسع من خروجاته، وهو بهذا الخروج لا يحرر نفسه فقط، بل يحرر الميدان العام المشترك بين مختلف الأعراق والطوائف والاتجاهات. هذا الميدان يتسع بالخروج من أطرنا الضيقة، يتسع فيسع الجميع.

بقدر ما تخرج تصبح قدرتك على هندسة حياتك وقراراتك بعقلك الفردي، لا بعقل جمعي يسيطر عليك باسم الطائفة أو الحزب أو أي جماعة عرقية أو دينية أو أيديولوجية.

في فيلم «The Champ» كان البطل صحافياً أوقعه ملاكم في ورطة كتابة قصة بطولة وهمية، فسقط فوق منصة المجتمع حيث الميدان العام لا يقبل الكذب والزيف. الخلاصة التي وصل إليها هو تعريف للمثقف يقول فيه «الكاتب مثل المصارع يجب أن يقف وحيداً. محاولة نشر كلماتك مثل الدخول وحيداً، يضع موهبتك على المحك ولا يوجد مكان لتخبئتها».

قف وحيداً خارج طائفتك، لا تستند إليها لتعطي شرعية لقولك وفعلك، شرعيتك يعطيك إياها الميدان العام المشترك الذي هو مجال لحركة حريتك.

حكم الطائفة

«الدين يَحْكُم ولا يُحاكَم، والدولة تَحكُم وتُحاكَم»[5]، متى صارت الدولة تحكم ولا تُحاكم، صارت ديناً، وفقدت فكرة الدولة ومنطقها، وكذلك الجماعة السياسية، تَحكُم وتُحاكَم، ومتى صارت تحكم ولا تُحاكم، صارت طائفة دينية، وفقدت فكرة الجماعة السياسية ومنطقها القائم على المحاسبة والفوز والهزيمة.

يبدو أن الحكم باسم الطائفة وممارسة السياسة باسم الطائفة، قد غدا بديلاً رابحاً للجماعات السياسية، وملجأ آمنا لها، وقد فتح سوق السياسة على جنات نجاةٍ لا نهاية لصورها وتداولاتها. الحكم باسم الطائفة وممارسة السياسة باسم الطائفة يأتي في عدة صيغ تبريرية: استنهاض الطائفة، الدفاع عن ظلامة الطائفة، استرداد حقوق الطائفة، مواجهة طائفية الطوائف الأخرى، استنفاد الحلول السياسية، تحصين الطائفة، مقاطعة أنظمة الجور، طائفية النظام السياسي.

يبدو أن خصوبة التداول قد جعلت الحديث عن الطائفية، يدخل في مرحلة الفوضى الدلالية، فلم نعد نعرف ماذا تعني الطائفية، أو صارت تعني الشيء ونقيضه، أو لنقل صارت تستعمل في أغراض سياسية بين خصوم متباينين، من دون أن تعني شيئاً مناقضاً عند طرف من دون الطرف الآخر. باختصار، فقدت كلمة الطائفية قدرتها على أن تدل،

---

5 - فؤاد إسحاق خوري إمامة الشهيد وإمامة البطل ص317

وفقدت قابليتها على أن تُكذَّب. هل تستطيع أن تكذّب أحداً أو جماعة تتبرأ من الطائفية؟

من هنا يأتي الحديث عن الطائفة لا عن الطائفية من أجل تجنّب هذه الفوضى الدلالية، محاولة للدخول عليها من زاوية تؤمن قدراً من الوضوح والتحديد. وقد اخترت أن أدخل على مفهوم الطائفة من خلال فؤاد إسحاق خوري، وذلك لما يتوفر عليه هذا الباحث من معالجة جديدة ودقيقة وحصيفة في قراءة الواقع الميداني.

من جانب آخر يبدو أن الحديث عن الطائفية قد صار بديلاً عن الحديث عن الطائفة، مع أنها مشتقة منها. فلا يمكننا أن نفهم هذا المشتق إذا لم نفهم المشتق منه، أي لا يمكننا أن نفهم الطائفية إذا لم نفهم مفهوم الطائفة. من هنا تأتي أهمية الدخول أو الرجوع، الدخول على موضوع الطائفية من خلال الطائفة، أو الرجوع إلى مفهوم الطائفة لفهم الطائفية.

الطائفة نظام اجتماعي وديني ودنيوي مركب، وما يفعله إسحاق خوري يتمثل في أنه يقدم مادة علمية لفهم هذا التنظيم المركب، وكيف يشتغل في المجتمع. وإذا كان الخطاب الاجتماعي والسياسي والديني قد جعل من الطائفة كياناً مقدساً لا ينبغي ذكره إلا بعبارات التبجيل والاحترام، فنقول: الطائفة الكريمة، ونقول الطائفتين الكريمتين، ونقول مقدسات الطائفة، واحترام الطائفة، وحقوق الطائفة، ومصالح الطائفة، ودفع الضرر عن الطائفة، واستنهاض الطائفة.

تشتغل هذه التعبيرات كمسلمات في خطابنا الاجتماعي والسياسي. وهي توحي أن كل ما يضاف إلى (طائفة) يصبح محصناً عن النقد. وحدها الطائفية فقط الشيطان الذي يتبرأ منه الجميع، وتبقى الطائفة وحدها التي يتحصّن بها الجميع ويتذرعون. حتى إنها غدت وفق التعبير الانجليزي (ملجأ للنذل). أي ملجأ يلتجئ إليه كل من يقومون بأعمال تخدم مصالحهم الشخصية، وجماعتهم الحزبية ومرجعياتهم المسيّسة، وهم بهذا اللجوء يسترون أفعالهم الشنيعة وفسادهم الأخلاقي، وكأنهم يخفون فسادهم بها.

الإضافة إلى الطائفة صارت آلية تبرير في تقرير المظنونات وإسكات الاعتراضات وتحويل الآراء إلى بدهيات غير قابلة للنقض.

وإذا كنا سنقبل على مضض مؤقت أن الطائفة أمر مقدّس، والطائفية أمر مدنّس، فإننا لن نقبل أن يكون تنظيم الطائفة أمراً مقدساً. ونعني بالتنظيم هنا الآليات التي تحكم بها الطائفة وتدير من خلالها جماعتها، وتنشئ سلطتها عليهم. وهذا المدخل هو ما أرى من خلاله مفهوم الطائفة، ومنه يأتي اشتقاق الطائفية. وفيه تتقاطع إرادات القوة والهيمنة والمصلحة والانفتاح والانغلاق والرغبة في التسلّط والاستئثار.

الطائفية ليست مشتقاً لغوياً من الطائفة فقط، بل مشتقاً فكرياً منها، من نظام سلطتها الدنيوية، وحكمها وأمرها. فليست الطائفة مجموعة من المعتقدات الدينية البريئة من صراعات التاريخ والحاضر، بل هي تشكيلة من الآليات المركبة في هيئة سلطة تعمل على تثبيت هذه

المعتقدات في جماعتها والدفاع عنها والترويج لها وتجسيدها في الواقع. فليس مضمون المعتقدات بريئاً من التورّط في هذه الممارسة الدنيوية.

هناك «ما يجري في الحاضر من التاريخ»[6]. (ما يجري) من صراعات سياسية وتنظيمات اجتماعية وسياسية للجماعات المتصارعة في التاريخ. قدرة هذه الصراعات وأشكال التنظيم على أن يستمر جريانها في الحاضر في صيغة طوائف كريمة، هو ما يُعطي للطائفة سلطتها في أن تَحكم، ولا تُحاكم.

هندسة الخروج

الخروج يحتاج إلى هندسة أيضا، لا يمكنك أن تخرج من غير خارطة هندسية، وربما يكون كتاب أمين صالح (هندسة أقل خرائط أقل)[7] أفضل بيان هندسي يقودك لخارطة الخروج من هندسات البرامج المعدة لاستقبال سقوطك في الدنيا وما قبله وما بعده.

يبدو أن (الخروج) من أكثر الأفعال ثورية وذماً في ثقافتنا، فالثورات قرينة الذم، لذلك لا عجب أن يشتق منه اسم (الخوارج) الذي أطلق على الجماعة التي شقت عصا الطاعة وخرجت على إمامها وخليفتها، بل إنها خرجت على فكرة الإمامة والخلافة نفسها، فهي الفرقة الوحيدة التي

---

6 - فؤاد إسحاق خوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل

7 - انظر هذا الكتاب: تحرير خرائط المدينة ص167

ذهبت إلى أن الخلافة حق من حقوق المسلمين يتساوى فيه العربي وغير العربي، كما يتساوى فيه الأحرار والأرقاء. والخلافة ليست للقرشيين وحدهم. وانما هي حق للأفضل من جميع المسلمين على اختلاف ألوانهم وأجناسهم.

(أنا خارج طائفتي) هي صيغة مفهومية، أحاول عبرها أن أقرأ إطار الطائفة في تكوين الذات. وهي ليست إعلاناً ولا براءة ولا تمرداً ولا عقدة ولا استنكافاً.

حين أخرج من هذا الإطار، ما الذي سيحدث لرؤيتي وموقفي وذاتي وحريتي وعلاقاتي؟ الصيغ المفهومية لا نحكم عليها بالصحة والخطأ والحق والضلال والخيانة والشجاعة. هي صيغ تفسيرية ويمكنك أن تحكم عليها أنها أكثر تفسيرا أو أقل تفسيرا وأكثر قدرة أو أقل، على أن ترينا الواقع.

صيغة (أنا خارج طائفتي) أراها تتيح لي أن أرى ذاتي بشكل مختلف، وأرى مواطنتي بشكل مختلف، وأرى تاريخي بشكل مختلف، وأرى دولتي بشكل مختلف. والاختلاف حق لا يمنحك إياه أي تشكيل ولا أي إطار ولا أي برنامج، عليك أن تخرج وتأخذ حقك بعقلك، عليك أن تهندس لك طريقاً يريك الأشياء خارج طائفتك.

لماذا صيغة (أنا خارج طائفتي) ليست إعلانا، ولا براءة، ولا تمرداً، ولا عقدة ولا استنكافاً؟

هي ليست إعلانا، لأن الإعلان يتطلب خفة في الطرح. وصيغة أنا خارج طائفتي تحمل ثقلاً في المفهوم وتعقيداً في الإشكال. وهذا ما أظهرته كثرة التأويلات التي دارت حول معنى الخروج في هذه الصيغة، وتباين وجهات النظر حول جدواها على صعيد الفكر والواقع. وهذا أيضاً ما أظهرته كثرة التداولات في المنتديات الالكترونية، والمجموعات الحوارية، والرسائل الشخصية.

وهي ليست براءة، لأن البراءة تتطلب قطيعة وجودية واجتماعية عن كل ما يتصل بطائفتك، وهذا ما لا تدعو إليه هذه الصيغة، ولا تفسيراتها التي تضمنتها مقولة خارج الطائفة، بل هذه الصيغة هي أقرب إلى أن تكون مفتاح حل، لتحقيق العيش المشترك الاجتماعي الذي يتطلب اتصالاً، لا انفصالاً.

وهي ليست تمرداً، لأنها خروج من الطائفة وليست خروجاً على الطائفة. الخروج مرتبط بالعصيان والتمرد والثورة وشق الجماعة، وهي دلالات تحف بهذا الفعل، وتحضر في استخدامه حضوراً يكاد يكون ملازماً. لكن هناك استخدامين في لغتنا للفعل خرج، يفيدان في تنويع معنى الخروج، الأول هو (خرج على) والثاني هو (خرج من).

الاستخدام الأول يحيل على العصيان والثورة والحرب والعداوة. أما الاستخدام الثاني فهو لا يحمل هذه الدلالة المقترنة بالعداء والبراءة دوماً، بل هو أقرب إلى الحياد، أن تخرج يعني أن تغادر منطقتك ودائرتك التي كنت فيها، من دون أن تأخذ موقفاً معادياً. و(أنا خارج طائفتي) تحيل

إلى المعنى الثاني، لا الأول. لكن ظلال الأول تحضر في التلقي، بسبب ارتباط الخروج في ثقافتنا بالتبرّؤ لا البراءة (الحياد).

لذلك لا يمكن أن نفهم صيغة (أنا خارج طائفتي) من خلال ما فعلته إحدى الرائدات البحرينيات حينما حرقت عباءتها وسط الشارع العام. وهي الحادثة التي استحضرتها إحدى الناشطات النسويات في سياق محاولة فهمها لمعنى (أنا خارج طائفتي) فهي ترى أن الخروج الحقيقي ليس مقولة نبتكرها لتغيير ذواتنا، بل فعل خارجي لا يدع مجالا للشك والتأويل، كما هو فعل إحراق العباءة في الشارع العام، فهو فعل يثبت أنها خارج العباءة. فالخروج في مفهومها يتحقق بقدر ما يكون (خروج على) لا (خروج من).

وصيغة (أنا خارج طائفتي) ليست عقدة ولا استنكافاً، لأن العقدة تتطلب نقصاً نفسياً، لا نقصاً معرفياً. في النقص المعرفي أنت تستكمل ذاتك بفتح مغلقاتها وأطرها على مصادر معرفة جديدة، وفي النقص النفسي، أنت تهرب مما يعيبك، وتتبرأ منه، وتستعيض عنه بتقليد الغالب، كما هي عبارة ابن خلدون «إن المغلوب يميل إلى تقليد الغالب دائماً».

وصيغة (أنا خارج طائفتي). تأتي في سياق إشكالية نقص الذات، حين تنغلق على إطار طائفتها، وليس في سياق ضعف الذات واستكانتها في بقائها داخل طائفتها، بل إنه بالنظر إلى سياقنا، فالذات خارج طائفتها لا قوة لها، كما هو الأمر بالنسبة إلى ذاتي الخارجة، فأنا لا إطار اجتماعي ديني يسند ضعفي، ولا موقع لي في الدولة التي لا تعرف الفرد إلا بصفته الطائفية.

لكل ذلك، يمكنني أن أعتبر (أنا خارج طائفتي) كوجيتو الذات الخارجة، كما هي صيغة ديكارت (أنا أفكر إذن أنا موجود) كوجيتو الذات الموجودة والمفكرة والحرة والفردية والحديثة.

خارج التقليد

(أنت خرجت من تقليد الفقيه ووقعت في تقليد أركون) كانت التهمة الأكثر حضوراً في الحراك الثقافي العام الذي أعقب زيارة محمد أركون للبحرين في 2001م[8]. أقول كانت تهمة، لأنها لم تطرح نفسها أبداً في صيغة سؤال، ولم تكن حتى في مضمونها تحتمل السؤال، والتهمة غالباً ما تقتضي الدفاع أكثر من البيان.

لذلك من المهم أن نحول التهمة سؤالاً كي نتحول من مقام الدفاع وما يقتضيه من منافحة وجدال ورغبة في الغلبة، إلى مقام البيان وما يقتضيه من توضيح وكشف وفتح وفهم واستشراف. وأقترح أن يكون السؤال: ما الفرق بين علاقتك بالفقيه وعلاقتك بأركون؟ أو بصيغة أكثر تعميماً وأكثر تحيزاً، ما الفرق بين تقليد الفقيه وصداقة المفكر؟ هل يمكن أن يكون الفقيه صديقاً؟

العلاقة مع الفقيه محكومة بقانون الماهية، والعلاقة مع المفكر محكومة بقانون التصيير. قانون الماهية يفرض عليك أن تكون هو، وهذا يتطلب أن تكون حقيقتك ثابتة وأبدية وأن تكون نسخة من الفقيه. نسخة من فعل (أمره). أن تكون ماهيتك محددة بصرامة أوامره، فالفقيه يختزل النص

8 - انظر علي الديري التربية ومؤسسات الرمحة الرمرية أركون وحكاية الذات ص71

الديني في فعل الأمر الذي يتحدد من خلاله الحلال والحرام والمستحب والمكروه. وأنت أو ماهيتك أو حقيقتك محددة بمحددات فعل الأمر هذا.

الماهية تتطلب التقليد والمحاكاة حد المطابقة كي لا تصير شيئاً آخر أو شأناً خاصاً غير معروف، فمن تتغير ماهيته يصبح كائناً غير معروف. وما يضمن لك المعرفة والتعريف، هو أن تقوم بفعل معروف مسبقاً، هو فعل الأمر، فعل أمر الفقيه. كينونتك من طينة هذا الفعل. أي تغير أو تحول أو تصير في هذه الطينة يجعلك مسخاً.

قانون التصيير يطلب منك أن تكون أنت وما تفعله، وهذا يتطلب أن تكون حقيقتك متغيرة ومتحولة وأن تكون شأناً خاصاً، وكي تصير كذلك، فعليك أن تتحرر مما يسبقك وتتطلع إلى ما يلحقك، عليك أن تتحرر من فعل الأمر ومقتضياته. التصيير يتطلب الانفكاك والخروج وتحمّل مسؤولية أن تكون على خلاف ما كنته. التصيير فعلك أنت لا فعل ما سبقك، لذلك هو فعل متحرر مما سبق.

بقدر ما يكون المفكر مشكال رؤية، تتأكد أهميته، ويتأكد حضوره وتتصيُّر علاقتك به بدل أن تتماهى. نحن مع الفقهاء نتماهى، ومع المفكرين نتصاير. في التماهي نصير هم فقط، وهم فقط بما هم نص ثابت، وفي التصاير نصير نحن وغيرنا وشيئاً آخر.

علاقتك مع الفقيه تقوم على التقليد، تقلد (فعل أمره) وتمتثل لأحكامه، وترهن كلك به، وعلاقتك مع المفكر تقوم على الصداقة، تصادق

مفاهيمه، وتتمثل عوالمه، وتفتح كلك به، وتتصرف في العالم من خلالها. أحكام الفقيه أقفال ومفاهيم المفكر مفاتيح، تلك تغلق العالم وتماهيه حد التطابق وهذه تفتح العالم وتصيره حدَّ الاختلاف. امتثالك للأحكام يغلقك وتَمثُّلك للمفاهيم يفتحك، مع الفقيه أنت تقع في حكم نهائي، ومع المفكر أنت لا تقع في بل أنت تقع على، تقع على ما يفك محكماتك ويخرجك من كينونتك الأحادية.

الفقيه يظلك بعباءته ويتيح لك أن ترى بقدر ما تسمح به خيوط عباءته المحكمة، والمفكر يضلك بعرائه وهوامله ويتيح لك أن تكتشف العالم بقدر ما تسمح به خيوط الشمس، ويضع لك في كل مسار من مساراتها معالم غير محكمة، معالم هي بمثابة إشارات تحتاج إلى تأويلك كي تنفتح وتدل، وإذا وجدت في خيوط الشمس ومساراتها ما يضلك، فلك أن تبتكر لك شمسك الخاصة أو قنديلك الخاص كما فعل ديوجين الذي كان يبحث بمصباحه في رائعة النهار عن إنسان.

يبطل عمل المفكر حين تكون له عباءة تغلف أصدقاءه، ويتعزز عمل الفقيه حين تكون له عباءة تنص عليه، وتنص على مقلديه وأتباعه. مع الفقيه العقل في مسار النص، ومع المفكر العقل في مسار الشمس.

في مسار النص الذي هو مسار عباءة الفقيه وعمامته، نحن في مستوى ما يمكن التفكير فيه، أي في مستوى ما يسمح به هذا المسار بما هو مجموعة من التصوُّرات والعقائد والنظم الخاصة بالجماعة التي ينتمي إليها الفقيه ويتضامن معها.

وفي مسار الشمس نحن نحاول أن نفتح كوة في مستوى ما لا يمكن التفكير فيه، بسبب مانع يعود إلى محدوديّة العقل ذاته أوانغلاقه في طور معيَّن من أطوار المعرفة. أو بسبب ما تمنعه السلطة السياسيّة أو الرأي العام، إذا ما أجمع على عقائد وقيم قدَّسها وجعلها أساسًا مُؤسّسًا لكينونته ومصيره وأصالته.

أي أننا مع الفقيه، في مسار الماهية والكينونة الثابتة، وما يسمح به الفكر محدود بحدود هذه الكينونة وثباتها، ومع المفكر نحن في مسار الصيرورة التي تخترق مستوى ما لا يمكن التفكير فيه، وهو المستوى الذي يهدد ثوابت الأشياء ونهايتها المغلقة.

مع الفقيه أنت مع الله، فهو وارث ولاية الله عن الإمام عن النبي أو عن النبي والسلف الصالح، هو ولي الله وباسم هذه الولاية يرث القرب وما يقتضيه من محبة وانقياد وتسليم وأمر وسلطة وقيادة. تماماً كما الأب يكتسب حق ولايته ومقتضياتها عليك بقرابة البنوة، كذلك يكتسب الفقيه بهذه القرابة من الله حق الولاية. تقوم علاقة الفقيه مع الناس على أنهم مجموعة من الموالين. يوالون الله خالقهم ويوالون نبيه بأمره ويوالون أوصياءه بوصيته، ينصاع الموالي لأمر مولاه كي يحقق انقياده التام إلى خالقه وبذلك يضمن جنته. الفقيه لن يمنحك الجنة من غير الولاء المطلق.

الفقيه يؤسس لمجتمع الموالين المؤمنين الذين تجمعهم رابطة الولاء العقدي والولاء النسبي (أهل البيت). مجتمع الفقيه هم جماعته.

لذلك فأمر الفقيه لا يمكن أن يتجاوز جماعته المؤمنة بولايته، ولا يمكنه أن يتعامل مع الجماعات المتعددة والمتنوعة في المجتمع الواحد على قدر المساواة. فالولاية جامع الجماعة لا المجتمع، أي جامع الجماعة الواحدة المتجانسة المتماهية لا جامع جماعات المجتمع الواحد المتعدد العقائد.

مع المفكر أنت مع الإنسان، في تعدده واختلافه وتنوعه، ليس هناك علاقة ولاء ولا قرابة تربطك أو تشرع لك أو تمنحك شرعية القول. مع المفكر نحن في مجتمع الأصدقاء لا الأخوة، أي مع الأصدقاء المتعددين في كل شيء لا مع الأخوة المتماهين في كل شيء.

الاختلاف في مجتمع الفقهاء يفتح باب القتل وفي مجتمع المفكرين يفتح باب الحياة، لذلك ما قتل مفكر إلا بفتوى فقيه، وما قتل فقيه إلا بفتوى فقيه آخر. وما أحرق كتاب إلا بفتوى فقيه أيضاً، لكن لم يقتل فقيه برأي مفكّر ولا أحرق كتاب برأي مفكر. السهروردي والحلاج وابن رشد وكتبهم شهداء على الفقهاء. الفقيه باب على الموت وما بعد الموت، والمفكر باب على الحياة.بعد كل ذلك هل يمكن أن يكون الفقيه صديقاً؟

نعود إلى سؤالنا: ما الفرق بين علاقتك بالفقيه وعلاقتك بأركون؟ الجواب علاقتي بالفقيه كانت علاقة ولاء، وعلاقتي بأركون علاقة صداقة. أركون يمكنك أن تمشي معه، والفقيه لا يمكنك أن تمشي إلا خلفه.

خارج التبسيط

للوهلة الأولى حين أخبرني أحد الأصدقاء عن البيان الذي أصدره مثقفون شيعة، قلت: كيف مثقفون وشيعة؟ المثقف لا صفة دينية له. قلت ربما هو التبسيط الذي يجعل من استخدامنا للصفات استخداماً متخففاً من العمق والجدية.

القراءة الأولى للبيان جعلتني أستحضر صفة التبسيط التي ظهر فيها بيان الليبراليين العرب الجدد الذي أصدره شاكر النابلسي في يونيو/ حزيران 2004 تحت عنوان(من هم الليبراليون العرب الجدد، وما هو خطابهم؟).

في يونيو/ تموز 2005 أصدر مجموعة من المثقفين الليبراليين العرب (غير الجدد) بياناً عنوانه (ليبراليون عرب: صرخة ضد التبسيط) كانت ديباجة البيان «ما نحاوله نحن الموقّعين أدناه، صرخة ضد التبسيط إزاء العناوين الأهم في حياتنا.. نذهب إلى أن الليبرالية التي نقول بها، ولاءٌ لقيم تحديثية وتنويرية أولاً وأساساً. وليست أبداً ولاءً للولايات المتحدة كائناً من كان المقيم في بيتها الأبيض».

وهذه هي مؤاخذتي الرئيسية على بيان المثقفين الشيعة الذي اقترن في تلقيه بصفة الجرأة. والجرأة لا تقترن بالعمق والجدية. بقدر

ما تتصل بالخفة والتبسيط. لكنها لا تلازمها دوما، فهناك جرأة تقترن بالعمق في الفهم، وهذا ما أشك فيه بالنسبة إلى هذا البيان. لذلك أقرن هذا البيان بالتبسيط لا بالجرأة.

علينا أن نلاحظ أن البيان في العادة يصدر في سياق عام، وهو يخاطب جمهوراً عاماً مُبيناً موقفا عاماً، وهو يحاكم في نقده وقراءته من قبل متلقيه بلحاظ هذا البعد. أي أن البيان وهو نوع أقرب إلى حقل السياسة، على خلاف المقال. يحاسب في ضوء قدرته على التعبير عن موقف عام مبني على قراءة الواقع العام قراء تفصّل التباساته. وهو يحاول ألا يتورّط في إصدار أحكام إدانة ضد طرف من الأطراف المتصارعة في صياغة الواقع إذا ما كان هدفه إخراج الأطراف المتصارعة من دوامة الاقتتال والاحتراب.

مقدمة بيان المثقفين الشيعة الجدد لا ترفع التباساً بقدر ما تصدر حكم إدانة «إن المتتبع لنشاط الطائفة الشيعية الكريمة في معظم أنحاء العالم وبالخصوص في الخليج العربي يلاحظ انشغالها شبه التام بالقضايا الطائفية والصراعات المذهبية ومناوشاتها التي لا تنقضي مع أختها الطائفة السنية الكريمة».

البيان يصدر في موقفه من هذه الإدانة المستفزة. ليس للعقل ولا للواقع، بل للمشاعر والمواقف. تحمّل جملة الإدانة التي يقوم عليها البيان، الطائفة الشيعية ما يحدث لأختها الطائفة السنية، وكأن هناك أختين إحداهما مشاكسة ومستفزة وتسبب المشاكل، وهناك أخت طيبة مسكينة

تعاني من مناوشات أختها. وتبدو الأخت المناوشة لا همّ لها إلا استفزاز مشاعر أختها. هذا التبسيط المخل للواقع الذي تصوغه الأختان يجعل من البيان مبنياً على صورة مجازية لا تبين الواقع بقدر ما تزيده التباسا وغمامة. بل إنها صورة فقيرة ولا خيال خلّاق فيها يمكننا من رؤية الواقع المشحون بالصراعات رؤية نستبين فيها مواضع الخلل.

هل بالفعل الطائفة الشيعية في الخليج مشغولة انشغالا شبه تام بمناوشة أختها الطائفة السنية؟ أين نضع انشغالاتها واشتغالاتها السياسية الوطنية المطالبة بحياة ديمقراطية تقوم على المواطنة والحرية السياسية وتداول السلطة وعودة الحياة البرلمانية. وتجربة الإصلاح السياسي في البحرين، هي ثمرة من ثمرات هذه الاشتغالات والانشغالات السياسية، حتى قيل: مسموح لكم أن تنشغلوا بالسياسة، لا أن تشتغلوا بها.

مهما تكن نضالات الإسلام الحركي الشيعي مؤطرة بمنطلقات تصدر من تراث الطائفة السياسي والفقهي، فإننا لا يمكن أن نصادر على وطنيتها، ومهما يكن اختلافنا السياسي ومهما يكن اختلافنا الفكري أيضا. ولعل هذا الإقرار بوطنية المعارضة الشيعية، هو ما يجعل من تحالفاتها مع التيارات الوطنية أمرا واقعا ومقبولاً.

وهذا التحالف هو ما أزعج سياسات التشطير العمودي الذي مازال هو السياسة الفاعلة في نظام حكم الدولة، وهي السياسة نفسها التي تجعل المناوشات بين الأختين لا تنقضي دوما. لكن البيان لا ينص على هذه السياسة التي تمثل معطى موضوعيا يشكل ساحة الصراع السياسي

والاجتماعي. هناك واقع موضوعي يشكله من يملك القوة. وعلى البيان أن يوضحه ويكشف دوره في صياغة شكل الصراع.

يبدو أن البيان يريد أن يتصالح مع هذه السياسة أكثر مما يتصالح مع فكرة الدولة وما تتطلبه من إصلاح ديني. فالبيان يدعو إلى التخلص من نظام التقليد والمرجعية في الفقرة 2 من البيان «نعتقد بأن نظام التقليد والمرجعية الحالي لم يظهر إلا في المائتي عام الأخيرة فقط، وكان الناس قبلا يرجعون لأي رجل دين في مسائلهم الفقهية العبادية التقليدية من دون تخصيص» لكنه يدعو في الفقرة 18 إلى إنشاء مرجعيات وطنية «نطالب الشيعة العرب بالعمل الجاد لإنشاء مرجعيات دينية وطنية في كل البلدان العربية التي يتواجد فيها الشيعة». كأنه يريد أن يجعل من المرجعية الدينية نظاماً بوحدة ضبط وطني (بمعنى محلي وليس بمعنى حقوقي دستوري) يسهل لهذه السياسة التي تقوم على التشطيرات العمودية التحكم فيها وإدارتها وتوجيهها بالطريقة التي تريدها.

من المعروف أن أنظمتنا (الوطنية) تريد هي وحدها أن تتحكم في استخدام الدين بما يحقق مصلحتها ويحفظ سلطتها ويسهل إدارتها للناس. وهي لا تريد مرجعيات دينية خارج نطاق نفوذ تحكمها. هذا ما تريده، لكن ليس هذا ما تريده حركة الإصلاح.

فالإصلاح لا يتحقق بجعل نظام المرجعية الدينية وطنيا محليا، بل بجعل المرجعية الدينية خارج لعبة الاستخدام والتوظيف من قبل السلطة السياسية التي مازالت دون فكرة الدولة بمعناها الحديث، ومن قبل

التيارات السياسية والجماعات المتصارعة. أي لتكن الدولة خارج لعبة (طاعة ولاة الأمر) وخارج لعبة (ولي الأمر الفقيه).

إن هذا البيان قد وقع في ما وقع فيه بيان الليبراليين الجدد من تبسيط إزاء العناوين الأهم في حياتنا، كما تقول صرخة بيان المثقفين الليبراليين غير الجدد، كعناوين: (انسجام الشيعة مع أوطانهم وإخوانهم في الدين والوطن) و(السقطة الحضارية المهولة التي تعيشها الأمة العربية) و(ولاؤنا فقط لأوطاننا وشعوبنا وأمتنا) و(عدم الانشغال بمناقشة القضايا التاريخية، ونطالبهم بالتفاعل مع قضايا أمتهم وواقعهم المعاصر ومستقبلها).

حين تتحول هذه العناوين إلى مقدمات لا تتوافر على حساسية مرهفة في قراءة الواقع والتباساته، فإنها تعجز عن بيانه، لأنها تعجز عن رؤيته، فتزيده التباسا، وتكون عرضة للاستخدام والتوظيف من قبل الأطراف المتصارعة، كما بدا الأمر من خلال بعض الجهات التي تلقفت خفة البيان بخفة في التوظيف.

البيان صادر عن سياق سياسي غير معلن، يرى في المحور الإيراني الشر كله، والمشكلة في مكمنها، وكأن أزمة الشيعة والعرب ستحل بمجرد انفكاكهم من المرجعية الإيرانية. وهذا ما تشي به عبارات البيان التي تكثر من استخدام كلمات الشيعة العرب، وأوطانهم المحلية، ودولهم الوطنية وولائهم لأوطانهم. وهذه نبرة قادمة من سياق سياسي، وليس من سياق ثقافي ولا اجتماعي ولا إصلاحي، والسياق السياسي محكوم

بمصالح القوى المتصارعة لا برغباتها الإصلاحية. وهذا السياق يتخذ من التشكيك في الوطنية والولاء ذريعة لمهاجمة خصومه السياسيين، تماما كما يستخدم المتدينون الكفر ذريعة لمحاربة خصومهم. ولا يليق ببيان إصلاح ديني يقع ضحية استخدام سياسي لا يعيه، وهذا بسبب التبسيط المخلّ أيضا.

في التبسيط أنت لست ضد الفكرة في ذاتها، لكن ضد أفقها وضد استخدامها وتوظيفاتها وضد نتائجها وضد ما تؤول إليه من تقريرات فجة. مثلا أنت مع فكرة إصلاح ديني ومع فكرة قراءة التكوين الداخلي التاريخي والعقدي للطوائف، ومع فكرة تفكيك فكرة النيابة، ومع فكرة الحل العلماني، ومع فكرة تحرير السياسة من الدين. لكنك لست مع فكرة توظيف كل ذلك توظيفا سياسيا من قبل قوى متصارعة، ولست مع تبسيط كل ذلك بقراءته خارج سياقات الوضع السياسي والحضاري الملتبس في العالم العربي، ولست مع فكرة توظيف ذلك كإعلان حسن سيرة وسلوك أمام الآخرين، ولست مع فكرة تلفيق خطاب إصلاحي مفصل على وضع سياسي فاسد ومستبد ويعيد إنتاج الأزمات الدينية بأشكال مختلفة.

وهذا البيان بتبسيطيته الشديدة تجاه عناويننا الأهم في حياتنا، ينتج أزمة أكثر مما هو يوضح أزمة، وأحد جوانب هذه الأزمة أنه جعل من خطابه برسم خدمة ورضا السلطة السياسية من حيث يقصد أو لا يقصد، وأنه جعل من خطابه الإصلاحي خطاب تشهير وادانة وإصدار أحكام تستثير ردود فعل مستفزة المشاعر. فعلى سبيل المثال قائمة الأحكام الشرعية التي يقول البيان لا نعمل ببعض الأحكام الشرعية التي يقول بها

الفقهاء والتي ثبت أنها تخالف كرامة الإنسان وحقوقه الأولية. وهي كثيرة منها ما يلي: جواز الرق، وملك اليمين، واستعباد البشر، وغزو الشعوب والبلدان الأخرى بعنوان الدعوة إلى الإسلام، جواز الزواج من الطفلة الرضيعة والتمتع بها سائر الاستمتاعات وارغامها بعد بلوغها على الجماع مع عدم أحقيتها في فسخ العقد.

معظم الأحكام التي ذكرها البيان، هي جزء من تاريخ الفقه، وتعتبر هامشية وغير معمول فيها. وإبرازها في البيان، سيقرأ كنوع من التشهير وسيستثير الطرف المُشهّر به لوضع قائمة أخرى بالأحكام الفقهية التي تشهر بالطرف الآخر وتحرجه.

خارج علي شريعتي

هذه سيرتي مع شريعتي كتبتها في العام 1998 وأراها تروي جانبا من حكايتي (خارج الطائفة). أضعها هنا كما كتبتها من دون تعديل مع إضافة مقدمة عن جغرافيا شريعتي.

جغرافيا شريعتي

لماذا العودة إلى شريعتي؟ الجغرافيا هي السبب. أعود لشريعتي لأسباب جغرافية، والجغرافيا أرض وجسد وواقع. إنها أرض الأفكار وجسدها وواقعها. شريعتي في سياقه، كان فاتح جغرافيا الفكر الديني. فاتح أرضه التي نبت فيها، وجسده الذي تكون فيه، وواقعه الذي نما فيه وكوّنه.

لقد فهم شريعتي علم الاجتماع الذي درسه في فرنسا، على أنه جغرافيا الأفكار الاجتماعية وسياقاتها في المجتمعات المتعددة. وفي كتابه «العودة إلى الذات» يتحدث شريعتي عن جغرافيا الكلمة. الكلمة بما هي فكرة أو رأي أو نظر أو أطروحة أو كلام أو حديث. والجغرافيا بما هي زمان ومكان مجسدان في مجتمع حي في لحظة تاريخية.

المجتمع في تجربة شريعتي ليس العامة ولا السواد الأعظم ولا المقلدين ولا جماعة المؤمنين ولا الأتباع ولا الطائفة ولا الناس ولا الأفراد. المجتمع في نظر شريعتي شخصية إنسانية له جسد مادي متشكل من

أعضاء، وله روح حيّة وشاعرة وذات إرادة وضمير، وهو ما يسميه دوركايم الضمير الجماعي. ويسميه لويس برول الضمير الجماعي. المجتمع هو الشخصية الحقيقية والواقعية وليس الفرد.

كل ما يتعلق بالممارسات والظواهر الدينية والاجتماعية والسياسية، لا يمكن انتزاعه من جسد المجتمع. إنه الجغرافيا التي تقع فيها الأفكار، وفي خارطة هذه الجغرافيا، يبحث عن حقيقة هذه الظواهر. لا توجد حقيقة مطلقة من هذه الجغرافيا، فكل ممارسة أو ظاهرة لها جسدها الحي. أي بيئتها الاجتماعية وجوها الزماني وضمير المرحلة التي ظهرت فيها وروحها، لذلك لا يمكن أن ننظر إليها في صورة موضوع مستقل ومجرد وعلمي.ولا يمكن أن نحكم عليها بمعايير الصح والخطأ، كما نفعل في النظريات العلمية والرياضية. أو بمعيار الحق والباطل أو بمعيار الهداية والضلال.

لذلك حين سئل شريعتي عن رأيه في أحمد كسروي الباحث الإيراني الذي كان ينادي بالعودة إلى إيران القديمة. قال: «الناس في الغالب يفتحون كتبه كما يفتحون كتباً علمية ثم يفكرون في صحتها أو سقمها»[9]. حين نضع الرأي أو القول أو الفرضية في الجغرافيا لا يعود الفرض الدحض أو الإثبات. بل البحث عن سياق الجغرافيا الاجتماعية التي كوّنت هذا الرأي أو القول.

9 - علي شريعتي. العودة إلى الذات. ص343.

ولذلك حين نعود اليوم إلى شريعتي، فإننا لا نعود إليه لنبحث عن صحة أفكاره أو خطئها، كي ندافع عنها أو نتبناها أو نبين تهافتها، بل كي نقرأه في سياق جغرافيته، وكي نقرأ جغرافيتنا الدينية في سياقه، أي كي نقرأ ظاهرتنا الدينية في سياقها الاجتماعي في ضوء جغرافيا كلمته.

كان شريعتي يردد دوماً كلمة أستاذه البروفسور جوروفيتش «لا يوجد مجتمع بل توجد مجتمعات»[10]، وكذلك يمكن أن نقول لا توجد جغرافيا بل توجد جغرافيات، وكلما تغيرت الجغرافيا تغير المجتمع، ومجتمعنا الديني لا يمكن أن يكون هو نفسه مجتمع شريعتي في الستينيات والسبعينيات، هناك مجتمعات دينية، وليس مجتمعا دينياً واحداً.

ما يحسب لشريعتي أنه جعل للمجتمع الديني جسداً، بعد أن ظل يتوهم أنه دوماً روح معلقة في السماء لا جسد لها يربطها بالأرض وظلماتها. ومادام للمجتمع الديني أهواؤه الجسدية من غصبية وشهوية ومصلحة وقوة وتنافس واحتكار، فإنه «لا ينبغي في المجتمع أن ننخدع بحقانية فكرة ما»[11].

هناك أفكار حقانية في ذاتها، لكن حين تضعها في جغرافيا جسد المجتمع، يتكشف وجهها غير الحقاني، سواء جاءت هذه الأفكار من مصادر دينية تتحدث عن (الحفاظ على عزة الإسلام) و(مظلومية الطائفة) أو

---

10 - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص253

11 - المرجع نفسه، ص349

من مصادر غير دينية تتحدث عن (الحفاظ على عزة الدولة) و(حقوق المواطن). جغرافيا شريعتي تعلمك ألا تنخدع، فليس هناك حقانية معلقة في السماء، والقضايا لا تمشي على الماء، حتى ماء البحر حين يتحول إلى قضية فإنه لا يعود ماء، بل جغرافيا خارطتها مُغيبة.

والأولويات تختلف باختلاف جغرافيا القول، «في العلم ينبغي النظر إلى القول لا إلى القائل في حين أنه في السياسة ينبغي النظر أولاً إلى القائل ثمّ إلى القول»[12].

تنظر أولاً إلى السعيدي ثم إلى بياناته عن الوطنية، وتنظر إلى الكتلة الإيمانية ثم إلى بياناتها عن الحريات، وتنظر إلى كتلة المنبر الإسلامي ثم إلى بياناتها عن الطائفية والفساد، وتنظر إلى كتلة الأصالة ثم إلى بياناتها عن المواطنة وإلى الحكومة ثم إلى بياناتها وقوانينها عن المحميات الطبيعية والأملاك العامة.

أنت لا تنظر إلى أشخاصهم بل تنظر هنا إلى الجغرافيا التي كونتهم وصاغت أقوالهم وبياناتهم. ستجد الجغرافيا تفضح، وما يفضحنا نخفيه، كما فعلت الجغرافيا الدينية مع شريعتي، ويبقى جواب الجغرافيا، هو الأكثر إقناعاً أمام سؤال لماذا لم تحتفل التيارات الدينية بشريعتي؟

إنهم ينزعجون من الجغرافيا حيث الفضح، ويفضلون السماء حيث الستر.

---

12 - المرجع نفسه ص350.

خارج علي شريعتي

منذ مدة زمنية وأنا أحاول قراءة المفكر علي شريعتي إلا أني لم أجد الفرصة المناسبة. في هذه الأيام عثرت بالصدفة على كتابه «الإنسان والإسلام» الذي يضم ست محاضرات ألقاها في إحدى الجامعات الإيرانية في العام 1967 .

أزحت جميع الكتب والمقالات والكتابات المتراكمة على طاولتي ورحت أقرأ فكر هذا الرجل. حاولت أن أقرأه قراءة تعرفية أولى أستمتع فيها بأفكاره وشواهده وأمثاله المندسة بين السطور. إلا أني لم أستطع الاسترسال في هذه القراءة: فالحس النقدي والرغبة في التحليل عادة ما يعكران مزاج هذه القراءة. حاولت أن أمنع نفسي من وضع الخطوط والإشارات وتسجيل الملاحظات إلا أنني لم أستطع بل إن القراءة تطلبت إحضار مجموعة من الأوراق تتسع لهذا الكم الهائل من الأفكار المتولّدة من القراءة.

تحولت إذاً القراءة من الاستطلاع والتعريف: لتأخذ وضع الاشتباك والتصيّد والاكتشاف. رحت أقرأ الأسماء والإحالات والنبرات. لا أخفي أنني كنت أحاول في حركة خبيثة تصنيف الرجل. كانت تنتابني أسئلة من نوع هل هو إسلامي؟ إلى أي درجة يتماثل مع أفكار الكتاب الإسلاميين؟ هل يحمل خطابه شيئاً جديداً يستحق القراءة؟ إلى أي درجة يخضع خطابه لما يسميه محمد أركون إيديولوجيا الكفاح؟

هذه الأسئلة الأولية كانت مهمة بالنسبة لي شخصياً، لقد كنت أخشى أن أصاب بالخيبة. فأفق انتظاري كان يتوسم في الرجل قدراً كبيراً من الانفتاح المعرفي يميز خطابه عن بقية الخطابات الإسلامية المغلقة بأيديولوجيتها. لقد كانت الخشية تزداد اضطراباً مع كل سطر وبعد كل صفحة خصوصاً حين ترد مفردات (الإسلام - الغرب - الشرق - الرؤية الدينية) فالشحنات التي تحملها هذه الكلمات كفيلة بإشعال حرب فكرية تحرق الأخضر واليابس من العقول المعرفية.

بدأ الخوف يتلاشى: فأسماء المفكرين والفلاسفة المعاصرين بدأت تأخذ مكانها والإجراءات المنهجية لعلم الاجتماع الديني بدأت تمارس فعلها. شعرت بالرغبة في التحوّل إلى مبشّر يوجه العقول المتدينة نحو قراءة كتابات هذا المفكر: ففيها تحولات كبيرة نحو تحديث خطاب الفكر الإسلامي وفيه ثوابت تحفظ الضمير العَقْدي من آلام الجروح المعرفية التي تخدش قلوب المفعمين بثوابت الدين التقديسية.

شعرت بارتياح لا لكون الرجل يراعي حساسية شعوري الديني: فأنا مارست خدش هذه الحساسية بنفسي منذ أن اشتبكت بمنهجيات العلوم الإنسانية الحديثة، وأنا الآن لا أشعر بالألم فقد تولت هذه المنهجيات استئصال هذه الحساسية ومنذ ذلك الحين وأنا لا أشعر بأي حساسية والحمد لله.

ما مبعث الارتياح إذاً؟

سؤال يحاول أن يطوق مراوغة خطابي، وأنا وإن كنت أحاول أن أتخلّص من هذه المراوغة - بالمعنى المعرفي وليس الأخلاقي - إلا أني أجد نفسي بشكل لا شعوري أتخفى وراءها، ربما تكون هذه الاستراتيجية سمة بنيوية لا تبرأ منها الخطابات، فالخداع والمراوغة يمثلان - كما يرى فوكو - البنية التي يقوم عليها كل خطاب.

لأرجع إذاً إلى السؤال - صدقوني إني أحاول أن أقاوم هذه المراوغة - سؤال الارتياح من هذا الخطاب، الحقيقة - كما تبدو لي الآن - هي أني وجدت في خطاب شريعتي ما يمكن أن يمثل قنطرة يمكن العبور بواسطتها نحو مرحلة التحرر من الايديولوجيا الدينية، أي يمكن قراءة شريعتي من قبل المتأدلج دينياً قراءة مقبولة بوصف شريعتي مدافعاً عن الإسلام وايديولوجيته وإن كان هذا الدفاع يخرج على الكثير من التصورات التقليدية، تبقى محاولة شريعتي مقبولة طالما أنها لم تعلن قطيعتها مع المبادئ الايديولوجية ذات الأبعاد الدينية.

التحديثات التي أدخلها شريعتي على خطاب الحركة الإسلامية - وإن كانت التسمية غير دقيقة في هذا الموضع - تستدعي قراءة نقدية تبرز أهمية المحاولة وما حققته من إنجازات وما أخفقت فيه من محاولات وما وصلت إليه من فتوحات معرفية.

إننا مع خطاب شريعتي أمام محاولة تحديثية تستعين بالمنجزات الفكرية الغربية لقراءة واقعها الاجتماعي ذي التكوين الديني، إنها تستعين بهذه المنجزات لكي تقوم بعملية تطوير وتحديث من دون أن تخرج عن روح

مجتمعها وثوابته الدينية، وهذا ما يجعل من قراءته مقبولة إلى حد ما، في البيئات الدينية، إلا أننا لا نقرأه من هذا المنطلق ولا نؤوله انطلاقاً من هذه الثوابت، فقراءتنا أبعد ما تكون عن الارتهان إلى ثوابت اجتماعية أو أطر مجتمعية تحدد نطاق حركتنا النقدية، إننا نقرأ خطاب شريعتي بوصفه محاولة فكرية رامت تجديد الخطاب الديني عبر تقديم محاولة تأويلية لمتبنياته العَقْدية ومنطلقاته الفكرية[13].

لقد قرأت شريعتي في سنتي الجامعية الأولى فوجدت في خطابه ثورة تجديدية تقوم على إحداث قطيعة مع التصورات التقليدية للدين فأغرتني هذه الثورية لاعتناق الايديولوجيا الدينية في شكلها الحديث الذي يقدمه خطاب شريعتي، إلا أني اليوم أعاود القراءة من جديد - بعد ثماني سنوات من القراءة الأولى - لأكشف ما كان مستوراً عني لعلي أعيد الاعتبار لذاتي المفكرة التي كانت خاضعة لمنطق وصائي تابع، ربما هذه القراءة تكون إعلاناً بشكل من الأشكال عن مرحلة الاستقلال التي كانت مغيّبة تحت تراكمات خطابية لعبت دور الملقن الذي يقول لنا ما ينبغي أن يقال وينطقنا بما يجوز النطق به.

ستكون القراءة إذاً خلافية وربما تكون من الناحية النفسية انتقامية، تثأر لنفسها بما انتهك من حقها في الماضي من استغفال واستحمار - كما يوحي بذلك كتاب شريعتي (النباهة والاستحمار) - الانتقام هنا ليس من شريعتي ولا من خطابه بل من طريقة التلقي التي شكلتها خطابات تلك

---

13 - انظر على سبيل المثال التمايزات التي يقيمها بين التشيع الصفوي والتشيع العلوي

المرحلة. التلقي كان يعني تسلّم أفكار العظماء من الكتاب والمفكرين. تسلّماً يحل أفكارهم ورؤاهم في ذاتنا من غير أن يكون لهذه الذات حضور تعلن به عن نفسها. الانتقام يأتي اليوم على صورة إعادة اعتبار لهذه الذات لتقول هي أيضاً رؤيتها الخلافية. كيف يبدو خطاب شريعتي إذاً وفق رؤية هذه الذات ؟.

شريعتي مثقف ملتزم. وهذه الصفة هي مصدر قوته. وفي الوقت نفسه مصدر ضعفه بوصفه مفكراً. قوته لأنها دفعته لقراءة واقعه الاجتماعي والثقافي وحركته لتغييره. وضعفه لأنها شغلته كثيراً لدرجة أنه لم يكن يرى إلا ما يمكن أن يمثل التزاماً اجتماعياً وسياسياً كل ما لا يجد أثره المباشر من الأفكار في واقعه الاجتماعي كان يغيب عن ساحة تفكيره بل إن هذه الصفة دفعته في كثير من الأحيان لتبني مواقف تقييمية يطلق من خلالها أحكاماً قيّمة على الأشياء من غير اعتبار لذاتها فالمهم هو ارتباطها بالمجتمع. وبمدى قدرتها على التغيير تكتسب قيمتها الإيجابية ربما كان شريعتي يعمل تحت مظلة مقولة ماركس «علينا أن ننشغل بتغيير العالم لا بفهمه».

لقد كان الالتزام موقفاً تقدمياً جعل من خطاب شريعتي خطاباً جماهيرياً بعيداً عن النخبوية كما أنه أكسب نبرة خطابه بعداً تحريضياً يستثير القارئ للنزول إلى الشارع للثورة ضد قيمه وعاداته المتخلفة.

الالتزام كان يشغل خطاب شريعتي وأفق قارئه بالتغيير وأساليبه. يقول أبو الحسن بني صدر «في العام 1963 كنا معاً في باريس. نبحث عن جواب عن السؤال الملح : ما العمل ؟».

الفهم يأتي ضمن خطة العمل لكنه لا يحضر كأولوية بل كمتطلب يخدم هدفا أسمى: لذلك كثيرا ما يُضحّى به حين يكون وقع العمل أشد من وقع متطلبات الفهم، لم يكن العمل ضمن خطة الفهم: فالظرف التاريخي والسياق الاجتماعي يقولان للمثقف عليك الالتزام بنا والانشغال بقضايانا المباشرة، وهذا النداء هو الذي استجاب له شريعتي وصاغ مشروعه النهضوي على أساسه، لقد كان شريعتي يتمثل بمقولة الفيلسوف شاندل «إن مجتمعاً متخلفاً وغير واع، إنما يحتاج إلى قيادة ثورية هادية. ففي هكذا مجتمع، تكون الديمقراطية عدوة للديمقراطية».

إذا كانت الديمقراطية السياسية تعد في هذا المجتمع المتخلف عدوة لنفسها، فإنها تعد على المستوى الفكري ترفاً ينبغي الحد من التمتع بملذاته، القيادة الثورية هي خلاف ما تبدو عليه في هذه المقولة، فهي ليست سياسية وادارية كما قد تبدو بل هي قيادة فكرية تتولى تحريك أفكار الجماهير من غير أن تسمح بممارسة ديمقراطية التفكير. تلك الديمقراطية عدوة ذاتها.

إن شريعتي لا يكتفي بالتنظير الثوري لمجتمعه بل راح يقرأ التاريخ وفق هذه الرؤية، وأخذ يعطي تفسيرا لفكرة الإمامة يتطابق وهذه الرؤية، الإمامة المبنية على فكرة الوصاية في التاريخ الإسلامي تمثل «الفلسفة السياسية لمرحلة معينة من الثورة، حيث كانت الحاجة لاستمرار الرسالة الاجتماعية للمؤسس الفكري والاجتماعي للحركة وحيث كانت الإمامة قائمة على أساس ثوري وضرورة من أجل إتمام رسالة الثورة عبر أجيال حتى تتمكن الجماعة من الوقوف على قدميها. آنذاك كانت نهاية الإمامة

ونهاية مرحلة الوصاية التي كانت مرحلة ثورية خاصة ومحددة وبدأت مرحلة الشورى والبيعة والإجماع، أي مرحلة الديمقراطية وهي الشكل الدائم والاعتيادي واللامحدود لتنظيم وقيادة المجتمع»[14].

هذه الفكرة تثير الكثير من الجدل وتستثير الكثير من القضايا والنتائج التي يمكن أن تقرأ في ضوئها كثيرا من المتبنيات العَقْدية. لكننا لن نخوض في ذلك لكوننا نقرأ القضايا الكبرى التي شغلت فكر شريعتي وأنتجت خطابه. ولكون الأطر الاجتماعية الدينية لا تسمح لنا بذلك. على هذا النحو تعمل إذاً صفة الالتزام. إنها لا تكتفي ببناء الذات بناء رساليا يثير فيها الإحساس بالمسؤولية الملقاة على عاتقها، بل تتغلغل في آليات اشتغال العقل لتوجه الذات المفكرة وهي تنتج خطابها وجهة ملتزمة بخط ثوري، أي أن صفة الالتزام لا تكتفي بحض الذات على العمل والإنتاج والإحساس بالمسؤولية الاجتماعية بل تتدخل في فرض خططها وطريقة تفكيرها واعطاء مسمياتها.

لنمضي مع خطاب شريعتي وهو يتحلّى بهذه الصفة الالتزامية في قراءته للتاريخ.

إذا كان شريعتي متأثرا بالفلسفة الماركسية قد قرأ التاريخ قراءة مغايرة للتاريخ التقليدي الذي كان يحكي قصص الملوك والأمراء ويروي قصص البطولات الخارقة فإنه لم يتمكن من التخلّص من الروح الانتقائية

---

14 - الأمة والإمامة. نقلا عن فاضل رسول «هكذا تكلم علي شريعتي»

التي كانت توجه القراءة التقليدية، قراءة شريعتي هي قراءة مضادة للقراءة التقليدية لكنها لم تغادر روحها القائمة على إبراز جانب واخفاء جوانب أخرى أو الاحتفاء بنموذج واحتقار نماذج أخرى، لقد كان شريعتي ينقب في التاريخ عن روح التمرد ضد الظلم والاستلاب والتخدير، أي عن روح الثورة في كل شكل من أشكالها، كل ما كان خارج هذه الروح كان مصيره الإهمال والإغفال، لم تكن هذه القراءة إلا الوجه الآخر من وجه القراءة التقليدية الانتقائية الموجهة التي تسبر التاريخ برؤية تبحث عما يتطابق معها أي تبحث عن شواهد تعزز مقولاتها، من هنا يأتي احتفاء شريعتي بأبي ذر، وسلمان الفارسي، والإمام الحسين وكل النماذج الثورية.

إن روح الذات الثورية التي كانت تمثل الجانب المفعم من شخصية شريعتي حاضرة في هذه القراءة تنتقي وتختار ما يتطابق معها ويعزز نهجها ويخدم توظيفاتها المعاصرة، التاريخ يحضر في كثير من الأحيان كشاهد ونموذج للاقتداء.

لابد أن نسجل هنا أن شريعتي كان يتمتع بقدرات ذكية في تأويل الأحداث التاريخية تأويلا معاصرا، لا يتعارض مع منطق العلم الحديث والفلسفة الثورية إلا أن هذه التأويلات التي تبدو للوهلة الأولى مقنعة جدا، لا تلبث أن تكشف عن تورط أيديولوجي وان كان يحمل صبغة حديثة، هذا التورط يتمثل في أن شريعتي لم يتمكن من التجرد من إطاره المذهبي في قراءة التاريخ الإسلامي قراءة اجتماعية نفسية مجردة تنظر إلى التشكلات المذهبية والحزبية بوصفها رهانات معنى وصراع تأويلات، إنه بدلاً من ذلك راح يُسبغ على جذوره الدينية العَقَدية التي شكلت مذهبه.

صيغة حديثة تتلاءم مع الوعي الحديث القائم على فكرة مقاومة الاضطهاد والاستغلال واليقظة بأهمية تشكيل مجتمع يتمتع بحقوق إنسانية متساوية.

إن شريعتي يقدم سردية جديدة للتاريخ الإسلامي بوجه عام وللتاريخ الشيعي بوجه خاص. هذه السردية رغم تقدمها على النمط التقليدي فإنها أوقعت نفسها في المأزق الأيديولوجي الذي لم يستطع التخلص من أثر التكوينات العَقْدية التي تفرض على المفكر الإخلاص لرسالتها ولجماهيرها. لقد كانت الجماهير المثقفة تتلقى رواية شريعتي بشيء من الانتشاء: فهو كراوٍ استطاع أن يخلص (مرويه) من كثير من الشوائب التي علقت به طوال مسيرة تاريخه. والجماهير (مروي) لها كانت تشد على أيدي هذا الراوي الذي نذر نفسه لها رغم أنه كان يقدم سرده للتاريخ في صورة تأويل حديث وليس في صورة مادة خام مكونة من نصوص عتيقة - تبدأ بقال وحدث وروى لتفتح سلسلة العنعنات على مجموعة من الرواة الذين يطوقون النص المروي - رغم ذلك فإنه قد نجح في إقناع كثير من الجماهير المثقفة بروايته. ولا عجب في ذلك: فهو مفكر ثوري يحسن الدفاع عن أفكاره ويجيد توضيحها ويتقن أساليب التبشير بها كما لا يفوته إيجاد التبريرات المناسبة لما يتعارض مع تأويلاته.

لقد استضاء شريعتي في قراءته للتاريخ بمنجزات العلوم الإنسانية الحديثة التي تلقاها في فرنسا حين كان طالب دراسات عليا. ولم يدفعه تكوينه الديني ليقف منها موقفاً مضاداً. وهذه من المرات القلائل التي يتقبل فيها مثقف ديني هذه المعرفة الحديثة ويوظفها في قراءة ثقافته قراءة تاريخية.

ومن المفارقات غير المألوفة أن يكون شريعتي المنحاز للرؤية الدينية للكون من الممجدين للفلاسفة الغربيين المعاصرين الذين تجاوزوا الديانات وأعلنوا موت الإله بل إنه يضعهم فوق قمة مخروطه - يتكون من ثلاث طبقات: النجوم والانتلكجول (المشتغلين بالعقل) وعامة الناس - بوصفهم نجوماً يعملون على تبديل الأنماط السائدة في المجتمع ويقدمون رؤية جديدة لعصرهم وينقلون النسق الحاضر للفكر والشعور والأخلاق والثقافة والعلم والحياة الاجتماعية إلى نسق آخر»[15].

إن هذا المثقف صاحب الرؤية الدينية لا يكتفي بذلك بل يعمد في إحدى محاضراته التي قدمها في الستينيات لطلبة كلية النفط إلى تعداد أسماء هذه النجوم والإشادة بها والتعريف بأهم كتبها المنقولة إلى لغات العالم الثالث، يحضر في هذه الإشادة سارتر واينشتاين وهايدجر وشاندل وماكس بلانك. .. الخ.

رغم هذه الإشادات التي أبعدت خطاب شريعتي من أسلوب رجم الغرب هذا الأسلوب المألوف في الخطاب الديني إلا أن شريعتي لا يفوت فرصة النقد واثبات سلسلة الإخفاقات التي مني بها الغرب بسبب فشله في إيجاد الإنسان المتوازن في حاجاته النفسية والمادية. لم يكن الآخر الغربي / المادي يحضر في خطاب شريعتي بوصفه شريكاً إنسانياً في المعرفة بل بوصفه مبدعاً - ليس بالمعنى الديني -ضالاً يجب إبطال رؤيته الكونية بإثبات صحة خطاب رؤية الأنا الإسلامية، لكن نمط هذا الحضور

---

15 - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص157

لم يمنع شريعتي من أن يستفيد من هذا الآخر ويحاوره ويستثمر إنتاجه المعرفي ويدين له بذلك، إن شريعتي يستورد هذه العدة المنهجية في التحليل والنقد من الغرب كما نستورد التكنولوجيا ولكن من غير أن يتأثر برؤيته الكونية المادية.

إنه ينتصر للرؤية الدينية للكون ويعيد إنتاجها ويمنحها بعداً دلالياً حديثاً وفق منطق نظري مثالي بعيد عن المنطق التاريخي وشروطه إنه لا يقرأ هذه الرؤية ضمن نطاق شرطها التاريخي، أي كيف تجسدت تاريخيا، فهو يكتفي بهذا الطرح المثالي الذي يسوقه في معرض هجائه للرؤية المادية التي أفرغت الإنسان من مضمونه الروحي الذي حرصت الرؤية الدينية على إشباعه. يبدي علي شريعتي اهتماماً شديداً بقراءة تشكل المفاهيم الاجتماعية المتعلقة بالدين وتشكل المفاهيم الدينية المتعلقة بالمجتمع وتأويل المجتمع لها، يقرأ كل هذه التشكلات الخطابية قراءة تاريخية حديثة تستعين بمنهجيات علوم الإنسان التي بلورتها الحضارة الغربية إلا أن هذه القراءة تقف عند مقدسات لم تستطع تجاوزها: فهي تبعد من ساحة تفكيرها ما يتعلق بطبيعة المعرفة الدينية ورؤيتها وصياغتها للإنسان تاريخيا، تتعالى هذه الرؤية عن النقد والقراءة ويتجند شريعتي للدفاع عنها لحمايتها من ضربات التاريخ، وهي تبعد أيضا عن تفكيرها إمكان إخضاع مفاهيمها العَقْدية للقراءة النقدية.

هي تكتفي بإعطاء تأويل حديث لها مع توجيه انتقادات لتاريخ تشويهها، إنه يقوم بإعادة صقلها ولكن من دون القدرة على تجاوزها، تشحن هذه المفاهيم بحمولات جديدة توسع من قدراتها وتضمن بقاءها

حيّة تمارس هيمنتها الدينية. هذه هي الاستراتيجية التي اتبعها في قراءة مفاهيم: الوصاية، والإمامة، والعصمة، والولاية، والشفاعة، والتقليد، والانتظار، والغيبة.

تبقى هذه المفاهيم منتظمة في تشكيلتها الخطابية التي تصوغ ايديولوجية المتدين من دون أي زحزحة تراتبية أو قيمية. يكفي أن ننفض عن هذه المفاهيم الغبار التاريخي الصفوي في الحالة الشيعية والأموي في الحالة السنية لتتألق قدراتها في صياغة الإنسان والمجتمع.

لماذا لم تطلِ ثورة شريعتي منظومة المفاهيم ونظم تشكيلها للإنسان، واكتفت بإعادة تأويلها بنفض غبار التاريخ الاجتماعي عنها؟ لماذا لم تزح الغبار المعرفي؟

سؤال يضعنا في قلب السياق المعرفي الذي كان يشتغل فيه شريعتي، فالمعرفة النقدية التي كان يشتغل فيها محكومة بسياق اجتماعي وسياسي وحضاري، سياق الصراعات الأيديولوجية بين مختلف التيارات التي كانت تتنافس على الفوز بمناقصة مشروع النهضة والتقدم، صاحب المشروع هو الشعب الذي كان بتطلعاته وأمنياته ومتخيلاته يحدد شروط إنتاج خطاب علي شريعتي، لقد فرضت هذه الشروط على هذا الخطاب أن يتبنى إيديولوجية تضع في اعتبارها مكونات الجماهير الثقافية وتراثها الروحي.

لقد كان شريعتي واعياً لأهمية إنتاج هذه الإيديولوجيا ومدركا لأثرها الثوري في صنع الحضارات: وتأكيداً لأهميتها بالنسبة إلى مشروعه

أخذ يفسر القفزات الحضارية للشعوب عبر التاريخ بهذه الروح الثورية التي تعمل الأيديولوجيا على ضخها.

قدمت هذه الأيديولوجيا نفسها في صياغة مقنعة عبّرت عن نفسها بمشروع (العودة إلى الذات) الذات الإسلامية بعد تنقيتها من أجواء التاريخ الملوث. لقد كان مفكرو بلدان العلم الثالث مشغولين ببناء ذوات مجتمعاتهم المعرضة للاستلاب والاستحمار من قبل الدول المستعمرة. الذات /الأيديولوجيا التي كانت تشغلهم هي الذات الثقافية وما تحمله من تراث حضاري وزاد روحي. العودة إلى الذات هنا عودة إلى محمولات ومضامين الروح الجماعية التي تمثل الوجود الحقيقي بما فيه من ماهية وهوية لا الوجود المجازي الفيزيقي - هذا التمييز بين الوجودين يستعيره شريعتي من هايدجر - الذات في هذا المشروع تبحث عن وجودها الحقيقي الخاص: لتطرحه سلاحَ مقاومة للثقافة الغربية التي يسعى الاستعمار لفرضها كثقافة أممية كونية.

التجديد في المضامين والمحمولات الثقافية تطلب من شريعتي مناهضة المشروعات الأخرى ذات الطروحات الغربية على الأنا الاجتماعية ذات الصبغة الدينية كما تطلب أيضا مقاومة المشروعات الحديثة ذات الطروحات الدينية التي احتفت بأشكال ثقافية يعدها شريعتي متخلفة كمطالبة بعض المتدينين «بالسيطرة من جديد على المدارس القديمة واحياء اللحى والعمائم التي ضاعت والعودة إلى التكايا واقرار إنشاد الروضة - قراءة السير والمقاتل والمواليد - في

المنازل وتشكيل هيئات الدق على الصدور والضرب بالسلاسل.[16].

هذه هي مشاغل العودة إلى الذات في خطاب شريعتي، لم تطرح الذات بوصفها عقلا يمتلك نظام تفكير معرفي (ابستملوجيا) بحاجة إلى مراجعة آليات إنتاجه. لم تطرح الذات بوصفها عقلا مكوِّنا كونتها مجموعة من المنطلقات والمبادىء المنطقية والشروط التاريخية، ولم تطرح بوصفها عقلا مكوَّنا يفرض نمط تفكيره وشروط إنتاجه على كل العقول التي تعيش في محيطه. ربما يكون الظرف التاريخي وراء هذه المغيبات عن ساحة التفكير. وربما يكون الهم الأيديولوجي يتطلب إبعاد التفكير عن كل ما يتسبب في تفكيك الذات ولو على المستوى المعرفي: فالذات أحوج ما تكون في هذا الظرف إلى الصفاء النفسي، كي لا تزعج نفسها بكشف عورات نظم تفكيرها.

رغم كل ذلك يبقى مشروع شريعتي محاولة جريئة مميزة من بين كل المشروعات التحررية، يحمل من الأصالة الفكرية ما يستحق تجشم عناء القراءة والنقد والحوار. ولعل الجرأة التي تكبد عناءها هذا المشروع هي التي تقف وراء استبعاده من قبل كثير من المتدينين والمتحررين الإيديولوجيين، المتدينون لم يتحملوا جرأته والمتحررون لم يستوعبوا أو لم يريدوا أن يستوعبوا الحياة الجديدة التي بعثها شريعتي في الشكل الثقافي الديني. لقد أخرج شريعتي المكون الديني من الصومعة والطقوس العبادية التقليدية إلى فضاء الممارسات الإنسانية والثقافات

16 - العودة إلى الذات ، ص 57

الكونية متحررا من ثقل التراث الاجتماعي الديني الذي كان ينوء بثقل عصور التصومع والدروشة.

ولا نبالغ إذا ما قلنا إن خطاب شريعتي بوصفه خطابا إسلاميا يعد أكثر جرأة وأشد اشتباكا بالقضايا المعرفية من كثير من الخطابات الأكاديمية الإسلامية المعاصرة.

ربما تبدو لغتي هنا أكثر مهادنة ووفاء وتبجيلاً إلا أنها لا تتناقض مع لغة القراءة التي سبرتُ بها خطاب شريعتي: فالنقد والاشتباك المعرفي يعدان الوجه الآخر للوفاء: فالتبجيل الذي يأتي في سياق هذه القراءة تبجيل بعيد عن المبالغات والسذاجات. من هنا يمكن القول إننا نجل المفكرين بقدر ما نعيد قراءتهم قراءة خلافية. تكشف المستورات من شخصياتهم. وتفتح المستغلقات من إشكالياتهم.

خارج المخيلة

يُحضر المأتم (الحسينية) جزءاً من السيرة. سيرة المخيلة أحياناً وسيرة العقل أحياناً أخرى، أو يحضرهما معاً. حسينية بيت قاسم حداد مثلاً، قد شكلت بحضورها جزءاً خصباً من مخيلة قاسم، وهو ما فتئ يذكّرنا دوماً في روايته لسيرته الإبداعية بهذا الحضور. لكنه ليس الحضور الذي يغلق المخيلة عليه، فمخيلة المبدع لا ترتهن إلى مكون واحد. فهي حيث التعددية والنشاط والحرية والذهاب إلى المستقبل وإعادة الخلق، أي خلق ما يحضر فيها.

يتحدّث قاسم حداد عن هذا الحضور في أحد حواراته «ثمة خصوصية صاغت لي عالما سحريا سببه النشأة في بيئة شيعية، ففي العائلة الشيعية عادة ما تنعقد طقوس وتقاليد الحسينيات في معظم شهور السنة بالإضافة إلى شهري محرم وصفر. في دارنا كان الأمر أكثر خصوصية، فقد كان في الدار مأتم للنساء تنعقد فيه القراءة، ومنذ طفولتي نشأت على معايشة هذه الأجواء والتشرب بتفاصيلها اليومية. أعتقد أن نشوئي في هذا الجوّ الذي يعتمد على البكائيات والعزائيات ولّد لديّ حسّ الإيقاع مبكراً وصقله. كان كل شيء حزيناً في تلك الطقوس. لم أكن أدرك تماماً مفهوم الحزن ولكنني أعيشه. لقد كان كل شيء في تلك الطقوس يرتبط بالإيقاع. ربما يكون لسماعي ومعايشتي هذه الطقوس باستمرار، والمشاركة في مواكب العزاء، بهذه الطريقة

الإيقاعية قد أثرا لاحقاً في الإحساس المبكر بالوزن والبحور»[17].

إن هذه المخيلة الكربلائية لم تسعف قاسم فقط في الإحساس بالإيقاع الذي هو أحد شروط الشعر. إذا ما فهمنا الإيقاع بمعناه المفتوح كما هو عند قاسم، بل أسعفته أيضاً في إعادة خلق اسمه، وهو الشرط الثاني في الإبداع، يعيد المبدع عادة خلق العالم، وجزء من هذا الخلق هو خلق اسم جديد له أو لقب جديد مشتق مما يخلقه من إبداعات. وبهذه القدرة يملك المبدع القدرة على تحويل العالم وتحويل ذاته. يتحدث قاسم عن مخيلته الكربلائية التي أعاد من خلالها تحويل اسمه من جاسم إلى قاسم، على النحو التالي:«... لكوني، من جهة أخرى، مرتبطاً، في اللاوعي، باسم «القاسم بن الحسن» أحد الشباب الذين قاتلوا مع الحسين في كربلاء، والذي استشهد يوم عرسه كما تقول الحكاية. وكنت في الخامسة من عمري عندما اختاروني لأقوم بدور القاسم، في حسينية النساء في البيت، في زفّته قبل ذهابه إلى المعركة واستشهاده في يوم الثامن من المحرم»[18].

17 - حوار مع قاسم أجرته رولا قباني جريدة الزمان- لندن 18/ مارس 1999

18 - المرجع نفسه

الموقف من المخيلة

كتبت سابقا[19] شيئاً من التاريخ الاجتماعي لمأتم جدتي سلامة (مأتم بنت الحايي.. مأتم حجي طرار). يحضر هذا المأتم في سيرتي كما تحضر جدتي، وكما يحضر بيتها المفتوح الأبواب دوماً. إنه يحضر جزءاً من سيرة تكويني الفكري، مقروناً بسيرة موقفي من المخيلة. وسيرة المخيلة يختلف عن سيرة الموقف من المخيلة. فالسيرة الأولى غير واعية. وهي أقرب إلى عمل الإبداع. أما الموقف من المخيلة، فهو موقف فكري يعبر عن خيار واع، يتحدد فيه مفهومنا للمخيلة وعملها وتقييمنا لها وآليات عملها. كيف كان موقفي من المخيلة الكربلائية من خلال سيرتي مع مأتم جدتي؟

أستخدم هنا مصطلح المخيلة الكربلائية، لأحيل على السرديات التي أنتجها الخيال الشيعي مشبوكاً بالتاريخ لواقعة كربلاء، والمخيلة هنا هي مستودع عمليات التخييل الجماعية على مدى تاريخ طويل. وهي عمليات تتداخل فيها أمنيات الجماعة وأحلامها ومحنها ومقدساتها وأحداثها التاريخية، الأمر الذي يصعب فيه فصل الحقيقي من غير الحقيقي والواقعي من الخيالي والتاريخي من الاختلاقي. التخييل أعم من الخيال وأكثر تجاوزا له على مستوى التصور والإلهام والخلق، لاعتماده على الإغراب والمفارقة والخيال المجنح البعيد في التشخيص الأسلوبي والذهني، ناهيك عن افتراض الأحداث الممكنة والمستحيلة ونسجها فنياً

19 - انظر بروفايل المشي إلى كربلاء (مأتم بنت الحايي مأتم حجي طرار) جريدة الوقت، العدد 341 - السبت 8 محرم 1428 هـ - 27 يناير 2007
http://www alwaqt com/art php?aid-38032

وسردياً في عالم فني جمالي في أبهى روعة إبداعية. ويجر التخييل معه في اللغة العربية كلمات اشتقاقية أخرى كالمخيلة بكسر الياء(مصدر الخيال)، والخيال (منتوج المخيلة)، والتخييل (فعل التخيل وممارسة الخيال. وهو دال الحركة والإبداع والإلهام) الذي يدل على الاختلاق والتوهيم بالحقيقة والخداع الفني وتصور الأحداث والشخصيات في سياق فني يتقاطع فيه الخيال والواقع.[20].

مخيلة المآتم النسائية

تمتاز المآتم النسائية بأنها جزء من البيت، إنها تكاد كالمرأة في المجتمعات المحافظة لا تغادر البيت، تبدو كأنها غرفة من غرف البيت، حتى إننا لا يمكن أن نصفها بأنها ملحقة بالبيت، فهي وسطه غالباً، كما هو الأمر مع مأتم جدتي، لقد وعيت طفولتي في وسط هذا المأتم، ووسط البيت الكبير الذي كان فيه.

وهذا ما جعل كثيراً من المآتم النسائية غير مسجلة في الدوائر الرسمية ودائرة الأوقاف الجعفرية، كانت آخر إحصائية شفهية متداولة تقول إن عدد المآتم النسائية في قرية الدير يزيد على الثلاثين مأتماً أو حسينية، والقليل منها مسجل، في حين المآتم الرجالية تبلغ سبعة مآتم، وجميعها مسجلة، وتقع في الحيز العام للقرية، الأمر الذي جعلها مكاناً عاماً.

---

20 - مفهوم التخييل الروائي جميل حمداوي http://www.doroob.com/?p=10447

ربما تكون هذه الميزة، هي ما يجعل المأتم النسائي أقرب إلى مزاج صاحبته وسلطتها، والمأتم الرجالي وإن كان لا يخرج كثيراً عن ذلك، لكنه يتوفر نسبياً على مزاج أكبر من صاحبه وأقل من قريته أو عائلته أو فريقه، فهو يمثل جماعة صاحب المأتم وعائلته، وتتوسع هذه الجماعة بتوسع الخطوط الحركية الفكرية التي تمثلها.

ظلت المأتم النسائية بحكم عزلتها البيتوتية مكاناً للمخيلة المطلقة الجامحة التي لا يحدها عقل صارم ولا شرع متشدد. وربما يصح أن نصفها بأنها مخيلة نسائية بوجه ما، لا مكان للكلام الموجه في هذه المآتم النسائية، الموجه بخط حركي أو أيديولوجي. ليس هناك خطابة تصنعها موجات فكرية. هناك نياحة وسيرة (شبه تاريخية) ومرويات سردية وقصائد مقفّاة، وأصوات نسائية تضج على إيقاع الحزن والبكاء.

في تحقيق عن (مآتم النساء) طرحت مجلة الأنصار[21] السؤال التالي (لماذا هذا الهجوم الشرس حول آلية العمل في مأتم النساء؟ وهل هو قادر في صورته الحالية على إخراج جيل واعٍ فاهم؟ كانت الإجابات: واقعاً أنا لا أذهب إلى المآتم النسائية، عندما أذهب إليها لا أحصل على فائدة تذكر... إن المأتم النسائي متخلف عن الركب الحضاري والثقافي والاجتماعي).

في نهاية الثمانينيات كنت مدفوعاً بحس ثوري لتغيير العالم، كان

---

21 - مجلة الأنصار مجلة إسلامية تصدر عن حسينية ابن زين العدد 9، 2007

العالم هو أنا وأسرتي وقريتي ومأتم جدتي. كنت أرى أن المأتم النسائي لم يستجب لصوت الصحوة الإسلامية، والسبب الذي كنت أعتقده يكمن في أن الملايات متخلفات وغير واعيات ولا يسمحن بالتغيير. كنت أرى ملايات مأتم جدتي هكذا. وهنَّ الحاجية مريم بنت الحاج أحمد صميل (توفيت في ديسمبر 1997) والمعروفة بالحاجية مريوم، والحاجية شريفة بنت سيد عبدالله (توفيت في 2000) والمعروفة بالحاجية شروف. والحاجية صفيـــة بنت الحاجي عبدالله محسن (توفيت في فبراير 2004)، المعروفة بالحاجية صفوي.

خضت معهن محاولات تغييرية لكنها باءت بالفشل. كنت أرى فيهنَّ حجر عثرة أتمنى أن تزال بسرعة. من أجل أن يأتي صوت الوعي الجديد والطرح الجاد. اليوم أحن لأصواتهنّ بنوستالجيا بالغة الدفء. اليوم أعيد اكتشافهنّ من جديد. أرى أني بحاجة إلى أن أنصت إليهن من أجل أن أفهم عالمهن الخاص وثقافتهنّ الخاصة، بعيداً عن تشنجات وعي الصحوة الدينية.

لست ضد المحاضرات الجدد اللاتي بدأن يزاحمن الملايات أو يتزاوجن معهن، لكني ضد هذا الوهم بأنهن يمتلكن الوعي والطرح القادر على أن يأخذ النساء إلى الركب الحضاري والثقافي والاجتماعي. بل أنا ضد هذه الكلمات المشحونة بتخمة من الأوهام.

لم يجد خطاب الصحوة بحسه الأيديولوجي في خطاب الملاية ما يعزز من سلطته واستحواذه وتفسيره لواقعة كربلاء، التي راح يؤولها

لصالح حسه الثوري، ولأنه خطاب لا يحسن الإنصات إلى ما يختلف معه، فإنه لم يجد في الملاية غير علامة على نقص الوعي والتخلف والتقليدية وعدم القدرة على طرح الإسلام وكربلاء طرحاً جديداً، لكنه لم يكن ومازال عاجزاً عن أن يرى مأزقه في تضييق الإسلام وأدلجة كربلاء.

سير هذه الملايات وتجاربهن جزء من ثقافتنا التي يجب الإنصات إليها، وفهمها وتوثيقها، بعيداً عن حس الإدانة الديني أو الأيديولوجي. أنا مدين في جانب من فهمي لعمل الخيال الخلاق في التاريخ إلى صوت تلك الملايات، وهنّ يعدن سرد التاريخ بخيال لا مثيل له، لذلك فأنا مدين باعتذار متأخر إلى ملايات مأتم جدتي، لأني أسأت الاستماع إليهنّ، وأسأت تقدير صوتهنّ الأصيل الذي لم تشبه هُجنة أيديولوجية تضيق بالآخر[22].

جمح المخيلة

كان الخط الحركي الإسلامي الذي مثلته خلال الثمانينيات، نداء لجمح هذه المخيلة، وتوجيهها نحو شرع منضبط وعقل مؤدلج. كنت أرى في هذه المخيلة أسطورة تجتر الدمعة لا الفكرة، مخيلة لا تستجيب لحركة الواقع التي كنا مأخوذين بها حد مجاوزة الواقع.

كان صوت القيادات الحركية قد بدأ يضع هذه المخيلة ضمن دائرة وعيه، كان يريد من المأتم النسائية أن تكون في مستوى وعي الإسلام

---

22 - انظر بروفايل الملاية. جريدة الوقت. العدد 348 - السبت 15 محرم 1428 هـ - 3 فبراير 2007
http://www alwaqt com/blog_art php?baid=2342

الحركي. وقد بدأت الناشطات الإسلاميات محاولاتهن للدخول إلى هذه المأتم، من أجل تقديم شكل خطاب جديد، يفيد من صيغة الخطابة الرجالية، التي لا تكتفي بالجانب البكائي الحسيني. وهنا برزت مع ظهور أسماء الخطيبات الجديدات تذمرات الملايات التقليديات، وصاحبات المأتم.

مع صعود هذه الموجة كنت قريباً جداً من جدتي ومأتمها الذي ظللت أخضعه لاستخدامات متعددة، منبثقة من هذه الموجة، غير أنها استخدامات تقع خارج صفة المأتم، حين يكون مأتماً نسائياً، هو عالم آخر ومكان آخر. لا يمكن لاستخداماتنا الحركية أن تخضع المأتم لها، فهو يمثل خط ممانعة قوية للمخيلة الكربلائية التقليدية، وعلى الرغم من أنني ظللت لفترة طويلة مسؤولاً عن تركيب سواد مأتم جدتي، إلا أنني لم أستطع أن أغير حتى في شكله ومساحته التي تغطي المأتم كله. وعلى الرغم من أنني حاولت إدخال شعارات حركية من خلال تركيب السواد، إلا أنني فشلت، وذلك يعود إلى مزاج المخيلة البكائية لملايات المأتم. لقد كن يرين في بقاء المأتم وفق شروط مخيلتهن المطلقة العنان من أي مساءلة واستخدام، بقاء لهن ومحافظة على وجودهن واستمراراً لتقاليدهن وتراثهم الأثير.

تقليص المخيلة

في محرم 1990 بدأنا مشروع مهرجان عاشوراء الأول، كان مقر المهرجان مأتم جدتي. يبدأ المهرجان بعد عشرة محرم. وقد خصصناه

لإقامة محاضرات ثقافية عن عاشوراء. كيف نستثمر عاشوراء في واقعنا؟ وكيف نعي الثورة الحسينية؟ وكيف نحولها إلى وعي جديد حركي؟ وكيف نخلصها من الأوهام الأسطورية؟

كان المشروع امتداداً لمشروع سابق خضناه قبل ثلاث سنوات، في عام 1987 تحديداً. وهو مشروع خطابة حسينية، كنا نتدرب كل ليلة من ليالي محرم، بأن يتولى أحد الشباب التحضير لها ويكون ليلتها هو الخطيب الذي عليه أن يقدم موضوعاً جديداً ونعياً تقليدياً. كان الاتجاه السائد تقليص مساحة النعي التي هي مساحة المخيلة ومحل خصوبتها، وتوسيع مساحة الخطابة التي هي محل الفكر والوعي وتقديم مفاهيم الإسلام الحركي.

كنا في سياق، إعداد جيل حركي جديد، يفهم كربلاء فهماً جديداً، وقد انتدبنا أنفسنا للقيام بهذه المهمة، وعلينا واجب التثقف والتدرب وخوض التجارب، لحسن حظي، لم أتوفر على صوت جميل، وكنت الوحيد من بين الأصدقاء الذين خاضوا التجربة مقتصراً على الخطابة فقط دون النعي الحسيني، في حين كان الأصدقاء السبعة يتولون تقديم مجلس كامل بنعي وخطابة. كنت أستعين بصديق طفولتي أحمد رمضان، لقراءة مقدمة حسينية لمجلس محاضرتي، ومازال هو يذكر بشيء من المرح طريقته في قراءة قصيدة (وجه الصباح عليّ ليل مظلم...) التي افتتح بها أحد مجالسي (تسمى الفترة التي يقرأ فيها الخطيب بالمجلس، فيقال بدأ المجلس وانتهى المجلس).

كان التحوّل من مشروع الخطابة الحسينية إلى مهرجان عاشوراء، تعبيراً عن الانحياز إلى الجانب الفكري، وعدم التعويل على الجانب البكائي والمأساوي في كربلاء. كما أنه كان معبراً عن انحيازي إلى الجانب الفكري في ذلك الوقت. وهو من الناحية الأخرى يحمل أيضا قناعتي المبكرة بعدم امتلاكي مهارات القراءة الحسينية التي تشترط الصوت الشجي، والقدرة على النعي بالطريقة الحسينية.

تطهير المخيلة

لقد خصصنا مهرجان عاشوراء الثاني والأخير، والذي أقمناه أيضا في مأتم جدتي، لكتاب (الملحمة الحسينية). لقد قسمنا الكتاب على عشر ليال، يتولى كل ليلة شخص تقديم محاضرة من هذا الكتاب. الكتاب محاولة لتصحيح واقعة كربلاء من الانحرافات التاريخية التي صنعتها المخيلة.

تصحيح الانحرافات التاريخية، كان يعني رفض نشاط المخيلة الكربلائية التي أنتجت هذا الكم الضخم من المرويات والأشعار والقصص والكرامات والبكائيات. كان يعني تجفيفاً لمساحات واسعة من هذه المخيلة وما يرافقها من دموع حارة وطرية. كان يعني أن تبقى المآتم النسائية من غير ذاكرة. لأن ذاكرة هذه المآتم تكمن في أرشيف مخيلتها.

كان الإسلام الحركي، كما مثله مطهري مثلا، يريد أن يغير الواقع، وهو يريد من التاريخ ما يغير به الواقع، لا ما يجعل الواقع ثابتاً. والبكاء كان

من وجهة نظر هذا الإسلام الحركي، يجعل من كربلاء تاريخا ساكناً لا متحركاً. هو يريد أن يعرف اليوم معسكرات يزيد ومعسكرات الحسين.«نعم لو كان الحسين بن علي بيننا اليوم لقال لنا: إذا كنتم تريدون إقامة العزاء من أجلي وأردتم الضرب على الصدور من أجلي فان شعاركم لا بد أن يكون فلسطينيا»[23].

الإسلام الحركي، يريدك أن تحرك الواقعة التاريخية، لتكون واقعة معاصرة، هو ليس معنياً بالسياق التاريخي، بقدر عنايته بالسياق المعاصر. هو يريد أن يستخدم الواقعة في حركة صراعاته الحالية. وليست لديه مشكلة في أن تنحرف الواقعة التاريخية عن سياقها التاريخي، لكنه معني بإضفاء قدر من المعقولية عليها من أجل أن يكون استخدامه أكثر إقناعاً. ومن أجل أن يعطى احتراماً.

هكذا يحرّك مطهري مثلا واقعه اليوم باستخدام واقعة أمس«ماذا لو أن الحسين بن علي (ع) كان بيننا اليوم، وأراد أن يطلب منا أن نقيم له العزاء؟ ترى أي الشعارات كانت هي التي سيطالبنا بترديدها؟ فهل كان سيقول لنا اقرأوا في المجالس «أين ابني الفتى على الأكبر». أو يطالبنا بالمناداة: «يا زينب المعذبة الوداع الوداع»، وهي أمور لا شك لم يفكر فيها (الإمام الحسين) طوال حياته وانه لم يردد مثل هذه الشعارات الخانعة الذليلة، في يوم من أيام عمره نعم فلو كان الحسين بن علي بيننا اليوم، لقال لنا: «إذا كنتم تريدون إقامة العزاء من أجلي، وأردتم الضرب على

---

23 - مرتضى مطهري. الملحمة الحسينية. بيروت. الدار الإسلامية. 1990م. ط1

الصدور، والخدود، من أجلي. فإن شعاركم لابدّ أن يكون فلسطينيا فشمر اليوم هو موشي دايان وشمر ما قبل ألف وثلاثمائة عام، قد مات، وعليك أن تتعرف على شمر هذا العصر، لأن جدران هذه المدينة، يجب أن تهتز اليوم من شعارات فلسطين»[24].

بالنسبة إلى الإسلام الحركي، المخيلة مهمة بقدر ما يمكن استخدامها لتغيير الواقع وتحريك جمهوره، وتفقد أهميتها حين تفقد قدرتها على هذا الاستخدام، وهذا الاستخدام هو ما يجعل من المخيلة أيديولوجيا، هو يريدها في حالة أيديولوجية نشطة.

لذلك فالنقد التاريخي الذي يصدر عنه الإسلام الحركي في مراجعته للمصادر التاريخية التي أرّخت للواقعة وطريقة تمثل الخطابات الحسينية لها، ليس محكوماً بأفق المدارس التاريخية المعاصرة ومناهجها المعرفية، بقدر ما هو محكوم بأفق الأيديولوجيا الحركية. وإن كان أفق هذا النقد يفضي إلى نتائج تلتقي أحياناً بنتائج ذاك الأفق.

لقد كنا محكومين بهذا الأفق. ونحن نحاول تغيير خطاب المآتم النسائية. كنا نستحضر في حركة تغييرنا خطاب فضل الله وهو يتحدّث عن دور المرأة القيادي الحركي ممثلاً في حركة زينب، والرباب، وسكينة. وكنا نستند إليه في محاولة تحويل المأتم النسائي من وظيفة الاستماع والبكاء إلى وظيفة الخطابة والمعرفة. لكن أي معرفة، وأي خطابة كنا

---

24 - مرتضى مطهري، الملحمة الحسينية، بيروت، الدار الإسلامية، 1990م، ط1

نريدها أن تحل مكان هذه المخيلة الكربلائية المطلقة؟

كـانت نماذجنا التي نحلم بها، خطيبات قادرات على بيان الحقائق العَقَدية وبيان المفاهيم الإسلامية وبيان القيم والأخلاق. فالمجتمع النسائي يحتاج كما كنا نراه إلى إعادة النظر في تفعيل طاقاته وتحريك مواهبه وإخراج الخطيبات العالمات القادرات على العطاء وعلى البذل، يحتاج إلى ما هو أكثر، يحتاج إلى دروس دينية بشكل مكثف في الفقه والعقيدة. كنا نحلم بخطاب نسائي يحمل طرحاً سياسياً ووعياً تربوياً ومجتمعياً وتاريخياً.

كنا نستخدم كل هذه المصطلحات المفخـــمة بسذاجة ومراهقة، والغريب أن هذا الخطاب مازال فعّالاً بالنبرة نفسها. والدليل على ذلك أني اقتبســت الفقرة السابقة التي تتحدث عن النماذج النسائية التي كنا نحلم بها، من أحد المواقع الإلكترونية. دون أن أضطر إلا إلى الاختصار فقــط. ولست مضطرا إلى الإشــارة إلى المصدر، لأنها تصلح أن تقتبس من عشــرات المواقع.

كيف يبدو الموقف اليوم من هــذه المخيلة؟ كيف نشاطها الاجتماعي؟ كيف حضورها في وسائط الميديا؟ تلك أسئلة تحتاج إلى مقاربــة أخرى.

خارج مكتبة أبي الأخبارية

هل (الأخبارية والأصولية) موضوع أو محمول أو قضية أو جدلية أو فتنة أو ملف أو صراع أو هو كل ذلك، أياً كان هو، لكن ما إن تفتحه، فإنه ينفتح عليك تاريخ مشحون، مشحون بالأسماء والأعلام والأحداث والمواقف والكتب والاختلافات والخلافات والسير والمدارس والجغرافيا والمعرفة والدين والسياسة والسلطة والقوة والثقافة والآراء والأقوال. إنه تاريخ المعرفة، والمعرفة ليست شأناً مقدساً، إنها أقرب إلى التدنيس منها إلى التنزيه، فهي من صنع الإنسان، والإنسان لا يصنع شيئاً منزّهاً، مهما يكن بديعاً وجميلاً، فالإنسان يشحن ما يصنعه، بكل ما فيه من خير وشر وعقل وهوى وروح ومادة.

(الأخبارية والأصولية) بما تحمله من تاريخ مشحون، هي المعرفة الدينية الشيعية التي أنتجها علماء الدين طوال هذه القرون، كيف يمكنك أن تقرأ هذا التاريخ الطويل؟

اخترت أن أقرأ تاريخها وتاريخ سيرتي معها، من خلال مكتبة أبي، أبي الذي ألفتُ أن أسمع فمه يردد باستمرار اسم كتاب (السداد) للشيخ حسين العلّامة، كان يحكي شيئاً من سيرته، وشيئاً من فتاواه، خصوصاً فتاواه المتعلقة بباب الطهارة والصلاة والحج، وكان موضوع طهارة النواصب يثير إشكالاً معاصراً عندي، فالشيخ حسين وضع سداده في

القرن الثامن عشر الميلادي، وفي ظروف تاريخية متوترة، كان نتيجتها مقتله في (1216هـ - 1801م) وهروب عائلته بتراثه الفقهي الغزير إلى بوشهر.

كان كتاب الشيخ حسين الموضوع في مكتبة الوالد مطبوعاً الطبعة الثانية بتحقيق في النجف في مطبعة النعمان، في سنة 1961. كان على غلافه (طبعه الأقل جواد السيد فضل الوداعي الموسوي البحراني أحسن الله خاتمته).

انطبعت صورة غلاف الكتاب بلونه الأخضر الفاتح في ذهني، حتى غدت كأنها أيقونة في مخيلتي، كلما جاء الوالد على اسم الشيخ حسين، جاءت صورة الغلاف، وتأتي معها صورة الشيخ حسين، لكن ليس الشيخ حسين العلّامة. إنها صورة الشيخ حسين ابن الشيخ عباس الستري، كان يقيم الجماعة في قريتنا يوم الجمعة منذ الستينات، وحتى مطلع الثمانينات، وعادة ما يكون غداؤه وقيلولته في مجلسنا. توضيح جمل السداد الغامضة، يتولاها الشيخ بعد قيلولته، اقترح عليه الوالد في 1983 أن يعلمنا النحو من متن الأجرومية، كنا نقرأ من (التحفة السنية في شرح متن الأجرومية) كانت النسخة صفراء وخطها صغير. جلست إلى درس الشيخ وأنا في الصف السادس، لم أستوعب شيئاً من درسه، لكني كنت حريصاً وفخوراً بالجلوس إلى حلقة الدرس. مع هذا الحرص، لم تتحسن مهاراتي في اللغة العربية ولا في النحو، فقد ظلت درجاتي فيها في حدود الجيد أو ربما أقل.

سأغادر مجلس الشيخ المعتق في إخباريته. وأنا أحمل اسم الشيخ حسين العلّامة وصورة غلاف كتابه. لكن هذه الصورة لن يكتب لها أن تستقر في تديني. ففي السنة نفسها سأنفتح على دروس المأتم الدينية. حيث هناك الثورة على فكرة تقليد الميت ابتداء التي كانت تعني الثورة على مدرسة الشيخ حسين الأخبارية. هناك سيتولى مدرسونا في المأتم طرح المرجعيات الأصولية الجديدة التي لم أسمع أبي يذكرها. ولا الشيخ حسين ابن الشيخ عباس يرددها. اخترت السيد الخوئي. ليكون مرجعي ومقلدي. واشتريت رسالته العملية (منهاج الصالحين) كان غلافها أكثر غماقة من غلاف كتاب السداد. ولاحقاً سيأخذنا أساتذتنا بالمأتم إلى السيد علوي الغريفي. حيث كان يخصص درساً لشرح المنهاج. شرحاً مبسطاً وسريعاً. وكان باب الطهارة هو الباب الذي تمكنت من متابعته في درس السيد علوي.

حتى هذه اللحظة لم أكن قد سمعت بمصطلح الأصوليين والأخباريين. كنت أستشعر أن هناك حساسية جديدة بدت تتشكل تجاه الشيخ حسين العلّامة وتجاه مقلديه. بدأنا نرى في تقليد الشيخ حسين نموذجاً تقليديا قديماً. وهو لا يتماشى مع حركة الإسلام الثورية الجديدة. كما بدأنا نستشعر بنفرة تجاه تقليد الأموات. وصرنا نرى التدين الذي يمثله الآباء بالرجوع إلى هؤلاء الأموات تديناً تقليدياً ينبغي مفارقته. حتى كنا نستشكل على ممارساتهم الفقهية. ونتندر على وعيهم الديني.

ستشكل لحظة التعرف على مصطلحي الأخبارية والأصولية صدمة لوعيي الديني. كنت لحظتها في المرحلة الإعدادية. أقرأ كتاب مرتضى

مطهري (الاجتهاد في الإسلام)، قرأت فقراته العنيفة تجاه الإخباريين، لم أكن حينها أعرف هذا المصطلح، لكني فهمت من خطابه، إنهم علماء وفقهاء، كنت أتساءل: كيف ينال منهم؟ هل يجوز أن ننال من الفقهاء؟ أليست نجاتنا في تقليدهم؟ ما مصير هؤلاء الناس الذين يقلدونهم؟ هل أعمالهم باطلة؟ أليسوا من الصائنين لدينهم والحافظين لأمر مولاهم، من الذين للعوام أن يقلدوهم، ليكون عملهم صحيحا؟

كان مطهري، يقول بنبرة تهويلية «هنا ينبغي أن نشير إلى حدث مهم وخطير برز في عالم التشيع خلال القرون الأربعة الماضية يتعلق بموضوع الاجتهاد، وهذا الحدث هو موضوع (الأخبارية). ولولا وقوف عدد من العلماء البارزين الشجعان في وجه تلك الموجة وصدها، لما كنا نعرف وضعنا الحاضر. إن مذهب الإخباريين هذا لا يزيد عمره عن أربعة قرون، ومؤسسه رجل اسمه (الملا أمين الاسترآبادي) وكان رجلاً ذكياً، وقد اتبعه جمع من علماء الشيعة. يدّعي الإخباريون أن الشيعة القدامى،حتى أيام الصدوق، كانوا يتبعون المسلك الإخباري. ولكن الحقيقة هي أن الميول الأخبارية، باعتبارها مذهباً له أصول معينة، لم يكن لها وجود قبل أربعة قرون. إنهم ينكرون أن يكون العقل حجة، المذهب الإخباري ضد مذهب الاجتهاد والتقليد، كانت الأخبارية حركة مناوئة للعقل، وهي تتميز بجمود وجفاف عجيبين».

كان السؤال الذي يراود براءة تصوري الطفولي، هو كيف لعالم دين أن يهاجم علماء دين آخرين من نفس مذهبه؟ ولماذا هذه الحدة في الهجوم؟ وكان وقع الصدمة يزداد كلما واصلت القراءة ووجدت أن مطهري

يمعن في هجومه، خصوصا أن مطهري كان يمثل بالنسبة لي نموذجا لعالم الدين المتفتح المثقف الذي لديه اطلاع عصري في كل شيء، أي أنني لم أشك أن مطهري ربما يكون مخطئاً، لكن كيف يمكن أن يقع هذا التناحر بين علمائنا، هذا ما كان يؤلمني لحظتها.

التاريخ المنزّه

ما هدّأ شيئاً من صدمتي، هو أن مطهري يتحدث عن تاريخ بعيد جداً، وإن كانت حساسيتنا الدينية، تجعلنا نرى العلماء كلهم وكأنهم يعيشون في لحظة زمنية واحدة، فالعالم الذي عاش قبل 400 سنة له القدسية نفسها التي للعلماء المعاصرين، فهو امتداد لتاريخ منزّه، ولا يذكر اسمه إلا بالألقاب التبجيلية، كان مطهري يقول «ولكن من حسن الحظ أن أشخاصا حكماء، مثل وحيد البهبهاني، وكذلك طلابه، ومن ثم المرحوم الحاج شيخ مرتضى الأنصاري أعلى الله مقامه، بادروا إلى الوقوف بوجه هذه الحركة. كان وحيد البهبهاني في كربلاء، وفي الوقت نفسه كان صاحب (الحدائق) الإخباري في كربلاء أيضاً، وكان لكليهما حلقة درس. كان وحيد اجتهادي المسلك، وكان صاحب (الحدائق) إخباري المسلك.

ولقد كان صراعاً صعباً حقاً ، انتهى بانتصار وحيد البهبهاني على صاحب (الحدائق). أمّا الشيخ الأنصاري فقد كافح الأخبارية بوضعه أساساً متقناً لعلم الأصول، بحيث إنّه كان يقول لو أن أميناً الاستر آبادي كان حياً لقبل بما وضعته في علم الأصول. وعلى أثر هذه المكافحات اندحرت الطريقة الأخبارية، وليس لها اليوم أتباع إلاّ في بعض الزوايا النائية.

كنت قد اعتدت أن أسمع اسم الشيخ حسين العلّامة، مقترناً باسم الشيخ يوسف البحراني، فهو أستاذه وخاله، وهذا ما شكّل صدمة أكبر بالنسبة لوعيي الديني الذي شكّله أبي بترداد اسم شيخ حسين. كنت أرى الشيخ حسين العلامة في صورة شيخ حسين الستري ولم أشك أن لحيته البيضاء البهية هي نفسها لحية صاحب السداد.

أحسست كأنّ مطهري قد عبث بحدائق الشيخ يوسف البحراني، فالحدائق التي لم أرها، كنت أسمع باسمها يتردد بتبجيل عظيم، فهي موسوعة الشيخ يوسف الفقهية الكبيرة التي لم يؤلف مثلها في التاريخ. لقد استقرت في وعيي صورة هذه الحدائق مقرونة بالتبجيل، فكيف يخربها مطهري بدفقة حبر؟

ذهبت لأستاذي في المأتم أستفسر منه، وأطلب منه توضيحاً يهدّئ من صدمتي، كان جوابه يشبه جواب من يريد أن يغلق ملف قضية تاريخية قديمة، قال لي، الأصولية والأخبارية فتنة قديمة، ولا نريد إثارتها كي لا تكون فتنة تضعف وحدة الصف الإسلامي، لقد أفهمني ذلك بحس يشبه الحس الأمني.

لم أكن أعي حينها، أن حركة التدين الثورية الجديدة التي جاءت بها الثورة الإسلامية في إيران، ستجد في نمط التدين التقليدي الذي يمثله النمط الإخباري المعروف في البحرين، والذي لم يكن له منافس، ستجد في هذا النمط ما يتعارض معها، وأنها ستعمل على تغييره. لن يكون هذا التغيير سهلاً، رغم أن الثورة وجدت قبولاً في نفوس الناس، فالآباء لم

يجدوا أنهم مضطرون لتغيير أنماط تدينهم وأسماء مراجعهم ومقلديهم، لكن الحس الثوري التغييري، وجد في كل شيء تعارضاً، تعارضاً يحتاج إلى تغيير والا أصبح معارضة، والمعارضة تفضي إلى الصدام.

لكن الصدام هذه المرة لم يكن تحت عنوان الإخباريين والأصوليين، لكن من مثلوا التدين الإخباري، كانت حساسيتهم الدينية للعالم مختلفة تماماً عن الحساسية الجديدة للثورة، لذلك كان على الأخبارية أن تتراجع أو أن يتراجع عنوانها وتعيد تمثيل نفسها في شكل آخر. وتلك حكاية أخرى تحتاج إلى فصل جديد.

لقد فتحت، اليوم، مكتبة أبي فوجدتها كما هي، تخبر عن تاريخ ما قبل الثورة، ما قبل تقليد الأحياء، واشكال صلاة الجمعة، وتقليد الولي الفقيه، وولاية الفقيه، وآية الله، والمجتهد، والمرجع الأعلى. لم تكن تخبر عن تاريخ ما بعد الثورة.

فتحت مكتبته، فوجدت فيها، (سداد العباد ورشاد العباد)، وكتاب (الحج من كتاب سداد العباد) للعلامة الوقور الشيخ حسين آل عصفور البحراني، وكتاب تلميذه (كنز المسائل والمآخذ في شرح المختصر النافع) بأجزائه الخمسة لخاتمة المحدّثين العلامة الشيخ عبدالله الستري البحراني (1776-1853). و(الرسالة الصلاتية) للشيخ يوسف البحراني (1695 -1772).

خارج الرهبنة

علمانية الراهب... شـيء من سيرة الرهبنة والعلمنة

الراهب هنا، ليس كنيسة، ولا أسقفاً ولا قديساً، إنه مسجدنا في قرية الدير. الراهب هو من أقدم مساجد قريتنا، وأرفعها شأناً وجغرافية، وربما لشيء من تسامحنا حافظنا على تسميته المسيحية، من دون تحرج، كما حافظنا على تسمية الفريق المحيط بالمسجد، باسمه المسيحي، مازال هذا الفريق يسمى بفريق الراهب أو فريق الكلية. وكان بالقرب منه، عين، تسمى (عين الراهب)، وكان موقعها في مدرسة الدير الابتدائية للبنات (القديمة). وقد طمرت.

والكلية كما يخبرنا الباحث الديري الدكتور علي هلال هي بمعنى الدير أو بيت العبادة، والقلية كالصومعة واسمها عند النصارى القلاية، ولما كان الأهالي يقلبون القاف كافاً كما في «قران = كران /وقديم = كديم/وقام = كام» وهي لهجة معروفة من لهجات العرب، فكذلك «القلية = الكلية. وأصبحت على لسانهم بدلا من القلية، إذاً القلية اسم آخر للدير. ولكن انحصر إطلاقه على المكان الذي بني فيه المعبد فقط، أما اسم الدير فقد فاز بالشهرة على المنطقة كلها حتى أصبح اسما للقرية فيما بعد.

شهد هذا المسجد بدايات الدروس الدينية في نهاية السبعينيات، وأذكر أن أول درس ديني حضرته أنا، كان في هذا المسجد الصغير، كان ذلك في العام1982 كنت حينها في الصف السادس الابتدائي. الواجبات الركنية في الصلاة هو الموضوع الأول الذي شرحه لنا ببراعة الشيخ حمزة الديري، مازلت أذكر فيها تشبيهه لأركان الصلاة بركن المرمى، استقر هذا التشبيه في مخيلتي كهدف، عليّ تذكره في كل صلاة. ومازلت أذكر أننا كنا نستمتع وقت خروجنا من المسجد، بالنزول السريع من المنحدر أو التلة التي يقع وسطها هذا المسجد المعتق بالتاريخ.

لم يؤسس الشيخ حمزة، مع رفقائه وأساتذته مشروع الصحوة الجديد عبر الدروس الدينية فقط، بل ترافق ذلك مع تأسيس مكتبة المأتم الجنوبي في الدير، وهي المكتبة التي لم أشهدها، لكنها ظلت في مسموعاتي الأسطورية التي تستعاد دوما بفخر، إلى جانب هذه المكتبة، كانت هناك مكتبة مسجد الراهب، وهي المكتبة الأولى التي عرفتها في حياتي، إلى جانب مكتبة الوالد التي ذهبت إليها عبر بوابة مكتبة الراهب.

على رغم قلّة كتب مكتبة الراهب، لكنها كانت مفهرسة ومنظمة، ولديها نظام للاستعارة، وأوقات لفتح المكتبة. معظم الكتب أو كلها فيما أذكر كانت دينية إلى جانب أن بعضها سياسية، ومن ضمنها أعداد من مجلة الشهيد. لا أذكر اليوم من هذه المكتبة سوى كتاب محمد مهدي شمس الدين عن العلمانية، تصفحته، وقرأت فيه كلمات من نوع الاستعمار والإسلام والكفر والتغريب. بدا لي الكتاب صعباً، لكن بالاستعانة بأمين المكتبة عرفت أن العلمانية ضد الإسلام وأنها (شي مو زين).

هذا هو الدرس الأول فيما سأسميه بعلمانية الراهب، أي العلمانية التي تعرفت عليها في مسجد الراهب. لقد خلق هذا المسجد في نفسي ألفة مع الكتب، لكنه لم يفتحني على القراءة، سيبدأ مشروع القراءة في الصف الثاني الإعدادي، مع تأسيس مكتبتي الخاصة عبر مشروع (50 فلساً لبطنك و50 فلسا لعقلك).

هي لم تكن مكتبتي، لكنها نواة لما سيكون فيما بعد مكتبتي الخاصة. كان مشروع الخمسين فلساً، استجابة إلى النداء الداخلي الذي صاغته فينا الدروس الدينية في القرية، هناك في داخلك ما يحركك لتعي واقعك وعالمك ودينك، والكتب هي إحدى وسائل بناء الذات المؤمنة الرسالية الواعية، كنا مدفوعين بهذا النداء أنا وصديق الطفولة والمأتم والمدرسة، أحمد رمضان، وعقيل عبدالرضا.

كونّا صندوقاً تأسيساً للمكتبة، من دون جمعية عمومية طبعاً، كنا ندخر خمسين فلساً يومياً من مصروفنا الخاص للمكتبة، فيما تذهب الخمسين الباقية إلى بطوننا.كما توفرت المكتبة على مصدر دخل آخر، فقد تعلمنا صناعة المسابيح من التربة الحسينية من مصنع الترب في مسجد الخيف بالقرية، وفتحنا مشروع صناعة المسابيح الحسينية، وبحسنا الديني النقي، وجدنا أن المتاجرة بالتربة الحسينية لا ينبغي لها أن تكون دنيوية، وكانت الكتب فيما نراها تجارة للآخرة، لأنها تعدك لتكون مسؤولاً في الدنيا عن تحقيق رسالتك السماوية.

بعد مفاوضات يسيرة، اتفقنا أن نجعل مقر مكتبتنا أرفف مجلس بيتنا، كانت تأتينا الكتب من مشروع دار التوحيد بالكويت، والبقية نشتريها في الإجازات من مكتبة الماحوزي والإرشاد والبحرين والوطنية، والمكتبة الإسلامية. كان النقل العام وسيلتنا لبلوغ المنامة، وأحياناً يأخذنا أساتذتنا في المأتم.

القراءة وتكوين المكتبة مثّل لنا عملا دينيا تماما كما العبادة هي عمل ديني. لم يكن أحد من أساتذتنا في المأتم يحدد لنا ما نقرأه. لكن دروسهم كانت تقول لنا ذلك بشكل غير مباشر. ودرس علمانية الراهب، ظل أيضا يقول لنا ذلك بشكل غير مباشر.

الدرس الذي استقر في تكويننا، ظل يذكرنا دوماً بالحذر من الكتب غير الدينية، صارت حساسيتنا القرائية محكومة برسالة تقول: لا تقرأ كتاباً يهز يقينك الديني، إن لم تكن تملك حصانة تحميك من كتاب ما فلا تقرأه. ليس لأننا نمنعك من القراءة، وليس لأننا نخاف من المختلفين عنا، وليس لأننا لا نملك حجة في الرد، بل خوفا عليك، ولأنك لا تملك ما يُمكّنك من الرد. كنا مشبعين بيقين مفرط بالفكر الديني الذي نصدر عنه. لديه حل لكل شيء، ولديه رد على كل شيء، ولديه الأفضل في كل شيء، لم يساورنا الشك أبداً في أننا نملك الحقيقة كلها.

في المرحلة الإعدادية، كانت مكتبة والد صديقي أحمد رمضان، قريبة من مجلسهم وهو مكاننا المفضل للاستعداد لامتحانات نهاية العام الدراسي، في هذا المكان شاهدت لأول مرة جهازاً يسمى كمبيوتر. كما

شاهدت لأول مرة كتباً لا تشبه أغلفتها أغلفة كتب مكتبة مسجد الراهب. وعناوينها لا تصدر عن إيقاع موسيقى كتب مكتب الراهب. وأسماء مؤلفيها لم تألفها حساسية ذاكرتي المأتمية.

يمكنني أن أقول إن درس العلمنة الأول تعلمته بشكل عرضي في هذه المكتبة، والدرس هو أن هناك عالما آخر من الكتب هو غير الكتب الدينية أو الكتب التي تصدر عن فكر ديني. كنت بفضول أقرأ عناوين هذه الكتب. وأتصفح أوراق الجريدة اليومية التي يحرص والد صديقي عيسى رمضان على قراءتها. شاهدت مرة كلمة العلمانية بخط كبير والى جانبها رجل أصلع اسمه فرج فوده. قرأت شيئاً يسيرا من المكتوب وعرفت أنه يهاجم الإسلاميين، فكرهته حد البغض. لكني لاحقاً وجدت كتبه في مكتبة والد صديقي، فاستعرتها فضولاً وأتذكر أني لازمت قراءة كتابه (الحقيقة الغائبة) حتى وأنا أنتظر موعدا لي بالمستشفى. أعجبتني جرأته في قراءة تاريخ الخلفاء العباسيين ووجدت فيها ما يؤيد موقف دروسنا الدينية من الخلافة العباسية والأموية. لكني أخفيت هذا الإعجاب. فالرجل يبقى علمانياً وضد الإسلام.

في السنة الجامعية الأولى، من العام 1990، بدا لنا أن الدرس الجامعي يقدم لنا ما يصدر عن غير ما كنا نصدر عنه. استشعرنا لأول مرة بخطر غزو الآخر. شعرنا أن طهارة معرفتنا ونقاءها. مهددة بهذا الدرس. أخذتنا الغيرة الدينية إلى الذهاب إلى جامع الدراز. صلينا الظهر خلف الشيخ عيسى قاسم، أنا وصديق قراءاتي جعفر إبراهيم الطعان، وطلبنا أن نتحدّث مع الشيخ على انفراد. شرحنا له مخاوفنا. وأوضحنا

له أننا لا نخشى على أنفسنا فلدينا من اليقين والمعرفة والقراءة ما يحصننا، لكننا نخشى على الآخرين من أن يتأثروا بأفكار لا تلتقي مع الفكر الإسلامي الأصيل. طلبنا من الشيخ ضرورة التحرك السريع لوضع حد لهذا الخطر. لا أتذكر الآن رد الشيخ، أتذكر فقط أنه شكر غيرتنا ووافقنا أو بدا أنه وافقنا الشعور بهذه الخطورة.شعرنا بارتياح، لأننا قمنا بواجبنا الديني، ولأن الشيخ تفهم الخطر الذي شعرنا به، ولأن رسالتنا أوصلناها بشكل جيد.

مضينا في درسنا الجامعي، مشككين في أصالة المعرفة التي يقدمها، وكنت شخصياً أنتظر بفارغ الصبر إنهاء سنواتي الجامعية، لألتحق بدرس الحوزة. فهناك المعرفة الحقة الأصيلة التي يمكن الوثوق فيها. عرفت لاحقاً أن الشك في صدق المعرفة ومصدرها وقيمتها ومعياريتها، مسألة تقع في قلب العلمنة، عرفت ذلك من خلال الالتقاء بكتاب أركون (العلمنة والدين) وكتاب عادل ضاهر (الأسس الفلسفية للعلمانية).

وهذه المعرفة اللاحقة، هي المبرر الذي جعلني أبدأ سرد سيرة تمثلي لمفهوم العلمانية، من المعرفة الأولى حيث دروس مسجد الراهب ومكتبته، فطبيعة هذه المعرفة التي شكلتني، صاغت موقفي وفهمي للعلمانية، وهي بحاجة اليوم إلى مراجعة من أجل أن أفهم تحولاتي وأن أفهم كذلك مجتمعي من خلال هذه السيرة.

لقد فتحتني الدروس الدينية على القراءة ونمت لدي إحساسا بالواجب تجاهها، لكنها صاغت فيّ يقيناً مفرطاً وغروراً بامتلاك الحقيقة

الحقة الصحيحة، بهذا اليقين المفرط أو لأقل بهذا الغرور المعرفي المفرط، تلقيت كتاب عادل ضاهر (الأسس الفلسفية للعلمانية) في العام 1993م. كان صديقي جعفر الطعان هو من اكتشف الكتاب، وحمله إليّ بعد قراءة الفصول الأولى، قال لي هذا كتاب خطير ومهم، وبحاجة إلى أن يردّ عليه. كان يصدر عن حساسية اليقين الديني نفسه، قلت له لابد أن أحداً من مفكرينا الإسلاميين سيتولى هذا الأمر، وسيظهر ضعفه وتهافته كما فعل السيد محمد باقر الصدر في كتابه (فلسفتنا) و(اقتصادنا). لم نكن نشك أبدا أن لدينا الحقيقة الدامغة، هي فقط تحتاج إلى من يظهرها.

استمر جعفر في قراءته، وكان يطلعني على أوراق تلخيصه للكتاب، ويدفعني إلى قراءته، من أجل أن نعقد جلسات نقاش حوله، كما كنا نعقد جلستنا مع كتاب (العدل الإلهي) للشهيد مطهري، لكن مع فارق أننا كنا نريد تفنيد الكتاب، في حين كنا مع مطهري نريد تثبيت الكتاب، تثبيته في قلوبنا وعقولنا، لنزداد يقينا.

بدت لي لغة الكتاب صعبة وجافة، ووجدت أن معرفته المنطقية والفلسفية تفوق تكويني، لكني لم أعترف بهذا النقص، وكابرت، وعقدنا بعض الجلسات التي فتحت لي مغاليق هذه الأسس الفلسفية. ظلّ الكتاب معنا مدة طويلة، ولولا حماس جعفر وإصراره لكنت انصرفت عنه. بالإضافة إلى أن خوفي من الشعور بالهزيمة الداخلية تجاه المعرفة الرصينة التي يقدمها هذا الكتاب، كان سيصرفني عنه، وهو خوف بطبيعته نرجسي ونفسي وجماعي أيضا.

الدرس الأعمق الذي فضحني فيه هذا الكتاب، يتمثل في أنه كشف لي هشاشة تكويني المعرفي. لقد اكتشفت أنني لا أتقن شيئاً من درس الفلسفة، ولا أملك معرفة منطقية رصينة.لا أملك غير تكوين ديني أيديولوجي، فيه الإيمان أكثر من المعرفة، واليقين أكبر من الشك، والامتلاء لا يدع مجالاً للعوز، والتبشير يفوق التنظير، والدفاع يسبق الفهم.

لأول مرة عرفت أن العلمانية لها أسسها الفلسفية، وأن المعرفة الفلسفية لا تحتاج إلى شواهد من التاريخ ولا نصوص من الدين، أنت أمام حجاج عقلي، عليك أن تصوغ حجتك بالمنطق وتسوغها بالفلسفة. لن يسعفك الاحتجاج بدولة الرسول وممارساته السياسية، ولن تخدمك النصوص القرآنية ولا الأحداث التاريخية.

بدا لي تعريف العلمانية (فصل الدين عن الدولة) قاصراً عن استيعاب مفهوم العلمانية، ربما هو أحد نتائجها، أو أحد سماتها التاريخية، أو غاية من غايتها، لكن لا يمكن الانطلاق منه لفهم العلمانية، صارت العلمانية مفهوماً مركباً ومعقداً، ولا يمكن اختصارها في جملة جامعة مانعة، كما كنا نفعل في المدرسة.

غرض كتاب عادل ضاهر أن يبين عن طريق اللجوء إلى اعتبارات فلسفية خالصة (أبستمولوجية ومنطقية أو مفهومية) أن الموقف العلماني هو موقف لا مفر منه من منظور عقلاني وأن مفهوم الدولة الدينية مرفوض من حيث المبدأ.

بهرتني قدرة الكتاب على إدارة هذه الاعتبارات. ووجدت في قوة معالجته، فضحاً لهشاشة الكتابات الإسلامية التي تربيت عليها. بدت لي وكأنها كتب دعوة أكثر منها كتب فكر. استرجعت فكرة صديقي حول أهمية الرد على هذا الكتاب. ووجدتها مستحيلة. فالمعرفة التي ينطلق منها هذا الكتاب ليست من جنس المعرفة التي ينطلق منها الكتّاب الإسلاميون الذين عرفتهم وقرأتهم، فهم ينطلقون من مسلمات أيديولوجية ودينية وخطابية، وهو ينطلق من أسس فلسفية صلبة. وربما تعزز عندي هذا الاعتقاد أكثر حين قرأت الفصل الثاني من الكتاب، وفيه يفرق بين طبيعة المعرفة الدينية والمعرفة العملية.

المعرفة الدينية هي أي معرفة تكون لدينا عن وجود الله أو صفاته أو أفعاله أو مقاصده وأية معرفة نشتقها منطقيا من السابقة.وهي تبدأ بمعرفتنا أن الله موجود بوصفه الخالق الواحد الأحد والأزلي لكل شيء وبوصفه كلي الحضور وكلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير وكامل الحرية ومصدرا للالزام الأخلاقي وواجب الوجود.

هذه المعرفة هي التي تربيت عليها، وذهبت إلى جامع الدراز أستصرخ الشيخ من أجل تمكينها من أن تكون هي درسنا الجامعي. هذه هي المعرفة التي وجدت في أسسها نهاية العالم ونهاية المعرفة ونهاية الإنسان. لا يمكنك أن تحرك لسانك ولا عقلك ولا جسدك ولا روحك إلا وفق هذه المعرفة، ولا يمكنك أن تشيّد معرفة لا تجد منتهاها في هذه المعرفة.

حتى ما تنشئه من تنظيمات حزبية وأيديولوجية وسياسية عليك أن تشقه من هذه المعرفة، كل ما لا يتخذ من هذه المعرفة مقدمة له أو قناعا له يفقد شرعيته، سواء أكان دولة أو رأياً أو فكرة أو نشاطاً أو سلوكاً أو معرفة. الموقف من هذه المعرفة وأولويتها هو ما يحدد وجودك الشرعي في الحياة، بل الحياة تفقد شرعيتها حين لا تكون هذه المعرفة أساسها.

هذه المعرفة يمثلها (النقل)، وبما هي نقل فهي تسبق الإنسان، تسبق وجوده وعقله، على الإنسان أن يُحكّم هذا السابق في وجوده اللاحق، أي أن يُحكّم النقل. والجملة الشهيرة المعبرة عن هذا التحكيم هي «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»[25].

تعلمت من هذا الكتاب أن أفرق بين ما هو ذو شأن تاريخي وبين ما هو ذو شأن منطقي، فالعلمانية لا يمكن أن أعرّفها بالأغراض التاريخية التي استهدفت تحقيقها الحركات العلمانية في الغرب. وهي أغراض كانت تهدف إلى التخلّص من هيمنة الكنيسة على شؤون السياسة وتحرير السلطة السياسية من أي تأثير مباشر أو غير مباشر من قبل السلطة الدينية المتمثلة بسلطة الأكليروس.

كان مفهوم (النواة السيمانتية أي الدلالية) تجسيداً لهذا التفريق بين ما هو تاريخي وما هو شأن منطقي، وأذكر أني تولعت بهذا المفهوم تولعاً غريباً، وربما أفسره اليوم، بأنه يعود إلى أن طبيعة المعرفة الأيديولوجية

---

25 - انظر في هذا الكتاب إصلاح أول أمة، ص267

التي تقدمها الحركات الدينية أو غير الدينية حتى تقوم دوماً على الفوضى الدلالية والخلط الدلالي للمفاهيم، وعبر هذا الخلط تسمم المفاهيم التي لا تريدها فتتشوه في نظر أتباعها، وبهذا تضمن بقاء مؤيديها ضمن هيمنتها. لقد منحني هذا المفهوم مفتاحاً لكشف هذه الاستراتيجية والحذر من آلية عملها في تكويني. وربما كان مفهوم العلمانية هو الشاهد الأكثر دلالة على ذلك. وبدأت أفهمها بكشف أقنعة هذه اللعبة لعبة الخلط الدلالي.

النواة السيماتية الجوهرية للمفهوم أو السمات الضرورية للمفهوم، هي كما يقدمها كتاب عادل ضاهر، تلك السمات الأبسط للمفهوم ذات الأسبقية المنطقية على كل سماته الأخرى، إنها المكونات الأساسية للمفهوم، إنها ما نشتق منه كل سمات المفهوم الأخرى، سمات مفهوم الديمقراطية مثلا هي الحرية والمساواة بين أعضاء المجتمع بالنسبة إلى الحق في الانتخابات.فهاتان السمتان تحققان غرض الديمقراطية وهو حكم الشعب لنفسه. وبهاتين السمتين يمكن للمحكومين أن يمنحوا الحاكمين موافقتهم الحرة ليتولوا شؤون الحكم.

من هذه النواة الدلالية المنطقية بدأت النظر إلى العلمانية من منظور كونها موقفا من الإنسان والقيم والدين وموقفاً ابستمولوجياً من طبيعة المعرفة العملية ومن طبيعة علاقتها الدينية. وهي مشتقة ليست من العلم، بل من العالم، من دور الإنسان في العالم الدنيوي واكتشافه وعيشه معتمدا في هذا الاكتشاف وهذا العيش عقله مرجعا له. وهذا يعني إعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيوية. وهذا

يعني أيضا أن المعرفة العملية، أي المعرفة المطلوبة لفرض تنظيم شؤوننا الدنيوية، لا تجد منتهاها في الدين.

وهذا ما يجعل من العلمانية هي تقديم العقل على النقل. وبهذا التعريف، صار عليّ أن أقلب سيرتي المعرفية التي بدأت بتقديم النقل على العقل.

بدت لي العلمانية من خلال كتاب (الأسس الفلسفية للعلمانية) موقفاً عقلياً محضاً، لا روح فيه، ولا خيال، ولا خصوصية ثقافية تميزه. موقف متصلب من المعرفة، ومتجهم من الدين، يحتل العقل فيه ذروة السيادة. والمعرفة والأخلاق والقيم تجد منتهاها ومعياريتها في العقل وحده، والإنسان قادر على أن ينشئ عالمه بنفسه، وقادر على أن يدير كل شيء باستقلالية تامة، ومن دون أن يكون بحاجة إلى مرجعية تتجاوزه. والعلمانية الضاهرية - نسبة إلى عادل ضاهر - بدت لي حقبة معرفية يصلها الإنسان بتجاوز الدين، تماما كما هو الأمر عند الوضعية المنطقية كما تجلت عند أوغست كونت، يصلها الإنسان بتحكيم العلم ورفض الخرافة ثم رفض الدين.

لقد كانت الأدوات المنطقية والقدرة الفلسفية التي تميز بها خطاب عادل ضاهر، قادرة على أن تريني هشاشة خطاب الإسلاميين. وأن تشبع فيّ استعلاءً يريني مقولاتهم في صورة خطاب شعبوي، لا قدرة إقناعية له إلا على العامة من المتدينين البسطاء.

مع أركون بدت لي العلمنة موقفا للروح تجاه العالم، وهي إحدى مكتسبات الروح البشرية في بحثها عن الحرية، وهذا لا يعني أنها ليست موقفاً تجاه المعرفة، بل هي كذلك، والإنسان لا تتحرر روحه من غير المعرفة، موقف روحه من المعرفة يحدد شكل وجوده ونمط عيشه.

الروح في خطاب أركون تستحضر تركيبة الإنسان المعقدة، تستحضر عقله وقيمه وسلوكه وخياله ومنطقه وقلبه وحركته المتجلية في كل ما يدل على إنسانيته، لذلك لا غرابة أن يذهب أركون في بحثه عن تجربة العلمنة في السياقات الإسلامية إلى جيل مسكويه والتوحيدي، وهما يصوغان بانفتاح روحيهما حركة (الهوامل والشوامل).

لقد كان التوحيدي مهموماً بفهم الحركة، وتعريف الإنسان من خلالها، وقد اتخذت من فهمه عنواناً لحركة (مدونتي) على الإنترنت، كان هكذا يرى تجليات الحركة في الإنسان «ثم إن الحركة بعد ذلك في العين طرف، وفي الحاجب اختلاج، وفي اللسان منطق، وفي النفس بحث، وفي القلب فكر، وفي الإنسان استحالة، وفي الروح تشوف، وفي العقل إضاءة واستضاءة».

لقد فهمت العلمنة بهذا المعنى الروحي، تحرير حركة روح الإنسان بتجلياتها المتعددة من هيمنة الذروة أو السيادة العليا أو الحاكمية المطلقة، سواء جاءت في شكل علم وضعي صارم وأحادي في فهمه للحقيقة، أو جاءت في شكل دين مؤدلج بالسياسة والمصالح والانغلاق، أو جاءت في شكل حزب سياسي حديدي إقصائي، أو جاءت في شكل ولاية

مطلقة تُعطى لفقيه أو ولي أمر أو زعيم روحي، أو جاءت في هيئة سوق رأسمالي مادي يجعل من الإنسان سلعة محوسلة.

العلمنة أن أنفك من هذه الحاكمية المطلقة في صورها المتعددة، وأمارس حريتي بانفتاح على الخيال والعقل والدين والعلم والسياسة والعالم والإنسان والتراث والآخر. العلمنة بهذا المعنى أن تعيش العالم في أوسع ما يمكن.

العلمنة بهذا المعنى نضال روحي قلق ومتوتر تجاه كل ما يحول بينك وبين المعرفة، معرفة نفسك والعالم والآخر. سواء كان ما يحول بينك وبين العالم أيديولوجيا مغلقة أو دين مغلق أو مذهب يقدم نفسه في صيغة طوق نجاة، يعزلك عن الانفتاح على العالم وتناقضاته.

بهذا أفهم العلمنة تجربة في الوجود في العالم. لا يمكن لأحد أن يحتكرها، ولا يمكن لصيغة من الصيغ أن تستنفد معناها. وهذا ما جعل أركون من أشد الناقدين لتجربة أتاتورك العلمانية، وتجربة اليساريين والاشتراكيين والقوميين، فتجربة أتاتورك مثلا تجربة علموية وليست علمانية، لأنها لم تأخذ في اعتبارها تجربة الإنسان الروحية ومناخها الرمزي وتركيبها التاريخي، كما أنه وقف في الاتجاه المضاد لعلمانية فرنسا في إقصائها للدين من دائرة المعرفة التعليمية في المدارس، لكن لم يفعل ذلك على طريقة من يريدون أن ينشئوا معهدا دينيا لكل طائفة، بل على طريقة من يريد أن يدخل الدين كتجربة روحية وإنسانية تعيشها البشرية في تجليات متعددة.

كما أنه وقف في الاتجاه المضاد للعلمانية التي تريد أن تحتكر العلمنة في تجربة الغرب والمسيحية، وكأنها شأن مسيحي لا يمكن للآخرين كالمسلمين أن يدخلوها. لقد دخل أركون نضالات علمية ومعرفية من أجل أن يثبت أن تجربة العلمنة ممكنة في السياقات الإسلامية.

الجانب الروحي الذي نفاخر فيه في الإسلام من غير العلمنة، يغدو مجرد دوائر صغرى تأخذ تسميات مذهبية وطائفية، وتصبح لكل دائرة روحها المغلقة عليها، هي روح مغلقة على طائفتها ومذهبها وغايتها الخلاص ليس في الدنيا بل الخلاص في الآخرة، وهي مستعدة أن تموت وتعيش محنتها في صراعها الوجودي مع الدوائر الأخرى. بل إن روحانيتها المغلقة لا تتسع للآخرين، وتضيق هذه الروحانية عليها حتى الاختناق. والشاهد على ذلك، ما نشهد من صراعات واحترابات بين دوائر الجماعات الدينية المحلية. صراعات تستنفر فيها أقصى طاقاتها الروحية المذهبية. وربما تكون المنتديات الإلكترونية بعنفها خير ممثل لهذه الروحانية الموتورة.

الدرس الذي نتعلمه من هذه الروحانيات ذات الدوائر المغلقة، أننا بحاجة إلى علمنة تفتح الجانب الروحي في الإسلام على الدنيا والعالم، كي تحتضن روحك كل العالم، وتجاربه الزمنية بهذا المعنى لا يمكن أن نفهم العلمنة على أنها احتكار غربي. وقد ولدت في الغرب لأسباب تاريخية صراعية بين الكنيسة والعلم أو بين الكنيسة والعالم، وكي يثبت أركون أنها ليست شأناً مسيحياً خالصاً، راح يقرأ هذه التجربة في سياق تحرير الإنسان ومعناه في الحضارة الإسلامية، متحررا من أي سلطة تحتكر

المعرفة أو الأرض أو السماء أو الإله أو الإنسان أو الشعب أو التشريع.

بهذا التحرير نحمي الدين من أن تتسلط عليه أي جماعة أو سلطة، ونمنحه فضاء حراً ليعيش في الناس كما تتمثله تجاربهم.

بهذا الفهم رحت أفتح روحي على العالم وتجاربه، فالعلمنة بسط تجربتك الروحية، من قبض الانغلاق.

المعرفة الدينية، ستغدو شيئاً من التاريخ الماضي إن لم تتعلمن، وتلك مهمة يقوم بها اليوم علم الكلام الجديد، في انتعاشته الإيرانية اليوم، إنه يمثل روحا جديدة منفتحة على العالم بحركة أسئلته ومنطلقاته وغاياته وأفقه ومفاهيمه. المعرفة الدينية التي أنتجها علم الكلام القديم، تشهد على موتها الصراعات الكلامية المذهبية، والحجاجات العقيمة في المنتديات الإلكترونية والتلفزيونية التي تنازعها روح طائفية وخلافات عقْدية.

لا غنى للإنسان عن المعرفة الدينية، فهي تجيب عن أسئلته الوجودية والميتافيزيقية، لكنها إن بقيت جامدة خارج حركة العالم وزمانه اعتراها الفساد.فالحركة كما يخبرنا التوحيدي في مقابساته«الحركة كون وفساد، ونمو ونقصان، واستحالة وإمكان، وإنما تباينت هذه الأسماء لمعانٍ تحققت في النفس بالاعتبار الصحيح، فالحركة في النار لهب، وفي الهواء ريح، وفي الماء موج، وفي الأرض زلزلة».

يبقى الحديث عن العلمنة كما تلقيتها عند عبدالوهاب المسيري.

تعرفت على خارطة المسيري الفكرية، مع مطلع العام 2001، كنت حينها قد انقطعت مدة تزيد على السنوات الخمس عن قراءة الكتب والمجلات التي تصدر عن نفس إسلامي أيديولوجي، لأسباب ليس أقلها أنها ما عادت تستطيع أن تقول شيئاً جديداً، وليس أكثرها أني كنت أبحث عن أفق جديد، في فهم ذاتي وعالمي، لكن في العام 2001 زرت (قم المقدسة) وهناك تعرفت على مشروع عبدالجبار الرفاعي، عبر مجلته «قضايا إسلامية معاصرة»، بدأت أكتشف أن هناك نفساً جديداً، يمثله علم الكلام الجديد.

مشروع الرفاعي كان معنياً بتقديم علم الكلام الجديد الإيراني خصوصا ضمن عنايته بتقديم خطاب ديني معرفي جديد، فيه المعرفة تروض الأيديولوجي، تعرفت في هذا السياق على عبدالكريم سروش، محمد مجتهد شبستري، ملكيان، وغيرهم، كان أفقهم مغايراً تماماً ومنصهراً تماما مع الأفق الذي أقرأ فيه، تحضر في هذا الأفق النظريات الحديثة والمفاهيم الجديدة والأعلام الذين صاروا يمثلون المشهد الفلسفي الحديث، كأني اكتشفت قراءة جدية وجديدة للتراث الديني.

في هذا السياق حضر عبدالوهاب المسيري واحداً من كتّاب مجلة (قضايا إسلامية معاصرة)، لكني لم أكن قد قرأت له في هذه المجلة بعد، لكن المجلة قادتني إلى أن أتعرف على مجلة (إسلامية المعرفة) التي تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أميركا، هناك قرأت

للمسيري، دراسة لا تنتمي أبداً إلى نفس الكتابات الإسلامية الأيديولوجية التي لا أخطئ شمّ رائحتها ولو على بعد سبعة فراسخ.

قرأتُ للمسيري، فشدني حديثه عن النماذج المعرفية، وكيفية بنائها، وأهميتها في قراءة الوقائع. هنا استحضرت خارطة قراءتي النقدية مفاهيم قريبة من هذا الحقل، كالنماذج الإرشادية والأنظمة المعرفية والابستمية والعقل المكوِّن والعقل المكوَّن، وجدت في خطاب المسيري اكتشافاً جديداً يستحق الاحتفاء، فرحت أقرأه بفرحة المكتشف. هكذا كانت خارطة الطريق إلى المسيري.

النموذج أداة تحليل

كان مفتاح دخولي إلى خارطة المسيري، هو اعتماده النماذج التفسيرية بوصفها أدوات تحليل، وليس المنافحات الأيديولوجية، ولا التراكمات المعلوماتية، وكم فرحت حين قرأت في سيرته غير الذاتية غير الموضوعية (رحلتي الفكرية.. البذور والجذور والثمار)، عن تذمره الشديد من التلقي المعلوماتي له. فهو يقول بألم «للأسف الشديد قام كثير من النقاد ولعهد طويل بحصري داخل إطار المعلومات الضيق والمستوى التحليلي السياسي.. هناك البعض ممن ينظرون إلى دراساتي من هذا المنظور فلا يجدون فيها معلومات صلبة كافية. ولا الجداول التي يتوقون لها، ولا الإحصاءات التي تشفي غليلهم المعلوماتي ومن ثم فهم يرون أعمالي لا قيمة لها»[26].

26 - المسيري، رحلتي الفكرية البذور والجذور والثمار، ص 560

لقد أُهمل البعد الفلسفي المعرفي الذي يقف خلف الكم المعلوماتي الذي يديره المسيري ببراعة، لكنها براعة ليست منبعها الكم بل الكيف الذي يكمن سره في قدرته على بناء نماذج تفسير. وهي نماذج غير مغلقة، بل مفتوحة، والدليل على انفتاحها أن المسيري لا يمل من أن يذكرنا أن النموذج يحمل قدرة تفسيرية لكنه لا يحمل كل القدرة. أي أن النماذج تتفاوت في قدرتها على تفسير الوقائع والمعلومات، فهي توصف بأنها أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية، ولا توصف بالصحة والخطأ. وهي قابلة دوماً للتعديل والتطوير. لذلك لم يكن يجد حرجاً في أن يروي لنا كيف تطورت نماذجه التفسيرية منذ السبعينيات وحتى التسعينيات، عبر المراجعة والاختبار.

معارك النماذج

كانت معاركه طيلة سيرته معارك سببها إيمانه بفكرة النماذج التفسيرية والخرائط الإدراكية ودفاعه عنها. معاركه مع النقاد الذين لا يعطون قيمة لغير المعلومة. ومع زملائه الأكاديميين في الجامعات الذين يراكمون معارف تاريخية عن الشعراء وظروفهم وعصرهم وأسماء قصائدهم، ويبنون أحكاماً سطحية لا تستطيع أن تنفذ إلى عمق ما يراكمون.

ولعلّ من المفارقات التي تحسب للمسيري هنا، هي المفارقة بين إيمانه بالنماذج التفسيرية، والكم الكبير من التفاصيل التي يرويها في كتبه وسيرته، حتى تظن أن لديه مركز معلومات وطاقم سكرتيرات يدوّن

سجلاته الشخصية والأرشيفية. تجده يتحدث عن تفاصيل سيرة أطروحته للدكتوراه وكتابتها ومحتويات فصولها وحكاية الأساتذة الذين تولوا قراءتها وصدامته المعرفية والشخصية معهم وما حدث يوم مناقشتها. وتجد حكايته مع مرضه وتفاصيل زيارته للأطباء وأسمائهم وخلفياتهم وطريقة إدارتهم للمرض ورؤيته للموت وتطورها. وحكاية قسم الدراسات العليا بالجامعات السعودية وصراعه مع أساتذة كم المعلومات. وحديث عن مدينته دمنهور وتاريخها وحكايات ناسها.

ما الذي يجمع هذه الحكايات؟

يجمعها النموذج التفسيري والخريطة الإدراكية. تأتي هذه التفاصيل والحكايات في سياق نموذج يفسر من خلاله المسيري ببراعة ما يحدث ويقع. لن تجد حكاية من غير سند يشدها، ولا تفصيلة من غير سياق يُكمل معناها. وسند الحكايات وسياق المعنى تجده في النماذج التفسيرية، والخرائط الإدراكية التي هي «المقولات والصور الإدراكية التي يدرك من خلالها الإنسان نفسه وواقعه ومن حوله من بشر ومجتمعات وأشياء. وهذه المقولات والصور تشكل خريطة يحملها الإنسان في عقله ويتصوّر أن عناصرها وعلاقات هذه العناصر بعضها ببعض تشكل عناصر الواقع وعناصره».

إن التفاصيل الخاصة الصغيرة التي يجيد المسيري عبرها كشف خرائطنا الإدراكية، هي ما يعطي لكتاباته ألفة وسلاسة وبياناً بالغ البلاغة من غير تكلف ولا زخرفة. والدرس الذي يعطيك إياه المسيري في سيرته

منذ الصفحات الأولى هو: انطلق من الخاص إلى العام. من تجربتك، من حكايتك، من سيرتك، من قريتك ومدينتك وحضارتك وثقافتك.

الموقف والرؤية

الفرق بين الكاتب والمفكّر، يكمن في الفرق بين الرؤية والموقف، يصير الكاتب مفكراً متى كانت مهمته إنتاج رؤى، ويظل كاتباً فقط متى انحصرت وظيفته في بناء مواقف. وهذا الفرق الذي قد يبدو بسيطاً أجده عسيراً وشاقا، وكثيراً ما تجد أنك تصنف بمجرد أن تبدي أنك مهتم بكتب مؤلف ما. حتى إني صرت أتحاشى أن أبدي اهتماماتي القرائية لهذا السبب، فعلى سبيل المثال، إعجابي بكتب الفيلسوف المغاربي طه عبدالرحمن، لم يكن إعجاباً بمواقفه تجاه الغرب وتجاه الحداثة وتجاه ما بعد الحداثة، ولا تطابقاً معها، بقدر ما هو إعجاب بمفاهيمه المبتكرة في قراءة التراث الفلسفي، كمفهوم فقه الفلسفة ومفهوم التأثيل، أي إعجاب بهذه المفاهيم بما هي مفاتيح للرؤية والفهم والتحليل.

كذلك إعجابي بالمسيري، ليس نابعاً بمواقفه تجاه ما بعد الحداثة والغرب والصهيونية ونظام الحكم المصري، وانما إعجاب بمفاهيمه التي ابتكرها في قراءة خطاب الحضارة الغربية، كمفهوم التحيز، الخرائط الإدراكية، النماذج التفسيرية، العلمانية الشاملة، الجزئية، والكمونية والحلولية.

من الصعب أن توضح هذه الفروقات التي تكشف من خلالها سر إعجابك وقراءتك للمسيري أو طه عبدالرحمن، ليس صعباً أن توضحها لقارئ عادي فقط بل هي أشد صعوبة مع مثقف يكتب ولديه مواقف مختلفة معهما. مع ذلك أجد في هذا التفريق ما يجعلني على مسافة من الانحياز لهما انحيازاً يغلقني عليهما. كما يجعلني أدرك أيضاً أن مفاهيمهما ونماذجهم التحليلية ليست منفكة تماماً من مواقفهما.

لعلّ ما عزز من حضور المسيري في خارطتي الإدراكية. أو ما جعلني أجد في خطابه ما يمكن أن يعزز من قدرة خارطتي على القراءة والتفسير والإدراك والرؤية، هو تكوينه النقدي الأدبي، الذي هو تكوين تخصصي الأساسي، فهو قد طوّع هذا التكوين واستثمره في بناء نماذجه التفسيرية.

يقول المسيري في سيرته «كيف يمكن لمتخصص مثلي في الشعر والنقد الرومانتيكي أن يتحوّل إلى متخصص في الصهيونية، ويترك تخصصه الأصلي تقريباً؟ وفي محاولتي الإجابة عن هذه التساؤلات أزعم أن الدراسات الأدبية عمقت من فهمي للصهيونية، وأنني استفدت من مناهج التحليل الأدبي في محاولتي تفكيك واعادة تركيب الظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية. كما أزعم أن ثمة وحدة فكرية تجمع بين جانبي حياتي الفكرية. فالدراسة الأدبية هي في نهاية الأمر تدريب على قراءة النصوص قراءة نقدية لتحديد ما هو هامشي عرضي في نص ما، وما هو مركزي جوهري. وهذه مهارة أساسية مطلوبة للتعامل مع كل من النصوص والظواهر الأدبية وغير الأدبية. وكثير من النصوص الصهيونية قد يكون بسيطاً، ولكنها نصوص

ماكرة مراوغة تحاول أن تخبئ أطروحتها الأساسية»[27].

لم يستخدم المسيري، أبدا مصطلح النقد الثقافي، ولم يُنظّر له. لكنه في جوهر تحليله للنصوص الأدبية الغربية والأساطير والأغاني والروايات والشعر الصهيوني، كان يبحث عما هو مراوغ فيها خلف ما هو جمالي. وهذا العمل على النصوص الأدبية بهذا المنظور، عزّز في خارطتي القرائية ما فتحه النقد الثقافي. وربما يكون شغل المسيري على المجاز بمنظور مختلف تماماً عن منظور البلاغة التقليدية، هو الأكثر لفتاً بالنسبة لي، حينها عرفت أن المجاز ليس تبسيطا للواقع بل تركيباً له وتعقيداً.

وتحليل الصور المجازية هو إحدى الخبرات الأدبية المهمة التي تمرس فيها المسيري من خلال تخصصه النقدي، وقد استخدمها بكثرة في دراسته للصهيونية، كما يقول «فالصورة المجازية ليست مجرد زخرفة تضاف، وانما هي مقولة إدراكية متخفية في شكل صورة. وقد درست وظيفية الدولة الصهيونية من خلال مجموعة من الصور المجازية التي استخدمها الصهاينة وأعداؤهم في وصف الدولة الصهيونية. فكثير من الصهاينة ينظرون إلى إسرائيل وهم يَعدونها «رقعة» أو «مساحة» أو «مكاناً تابعاً» أو «بلداً» تحت الوصاية»[28] هكذا صار المسيري، بالنسبة لي، جزءاً من خارطتي التي أقرأ بها وأفسّر بها، وأحياناً ربما أقف بها حين تهتز الجغرافيا الثقافية.

---

27 - المسيري، رحلتي الفكرية، ص 556

28 - المرجع نفسه، ص 579

العلمنة المركبة

مع المسيري فهمت بوضوح أكثر أن العلمنة مفهوم مركب وليست مؤامرة غربية أو يهودية فهو يرى أن العلمنة الشاملة هي حركة مركبة تاريخية وفلسفية واجتماعية واقتصادية وحضارية. لا يمكن أن ترجع إلى جماعة أو إلى فرد أو إلى تاريخ معين. هي حركة مركبة من فكر الاستنارة وحركة الاصلاح الديني وظهور فكرة الدولة المطلقة، وظهور القومية، وعصر الصناعة، وتطور حركة العلم. هذا الكل المركب، لا يمكن أن نعزوه إلى فرد أو جماعة أو تخطيط معين، إنما هي حركة متدافعة من عدة مراكز قادت في النهاية إلى العلمنة الشاملة، لذلك نجد أنها بالنسبة إلى المسيري عملية لا تتم في فترة معينة وإنما أخذت لها فترة تاريخية طويلة.

وهو يجد أن مفهوم الحلولية الكمونية يمثل بذرة هذا الكل المركب الذي نشأت في سياقه العلمانية، وهو لا يفرق بين الحلولية الكمونية المادية، ففي الحلولية الكمونية الروحية ينزل الإله إلى العالم ويسكن أو يحل أو يكمن في الإنسان وفي الطبيعة، وتبقى روحه المفارقة حالّة في الأشياء.

والحلولية الكمونية المادية تُنزل الإله إلى الكون والمادة وتسلب منه اسم الإله فيتحوّل إلى القوة المطلقة أو الطاقة أو الطبيعة أوالمادة. إن حلول وكمون الإله في المادة أو الطبيعة، وليس تجاوزه لها، جعل المادة أو الطبيعة تكتفي بما فيها، أي تكتفي بعالمها الطبيعي المادي، هي تكتفي بما تعلمه في عالم هذه الطبيعة، كذلك مجالات الحياة الأخرى، كالاقتصاد،

والسوق، الأدب، كل واحد منها يكتفي بعالم مادته وما يحل فيه أو يحايثه (حيث هو فيه) ولا يحتاج إلى شيء خارجه يفسره. فالسوق مكتفية بقوانينها الداخلية، وليست بحاجة إلى قوانين إلهية أو قوانين أخلاقية غائيّة، تجعلنا نحكم على السوق بهذه الأخلاق. فالأخلاق الرأسمالية تعلمنت بهذه النزعة الحلولية التي أصبحت لا تقيم مسافة بين الأرض والسماء، ولا تقيم ثنائيات بين الروح والجسد والشكل والمضمون واللفظ والمعنى والدال والمدلول والإله والإنسان. كل شيء صار واحداً يفسر وفق إطار الأحادية المادية.

ستكون هذه الحلولية الكمونية مسؤولة عن العلمانية الشاملة التي فصلت الأشياء كلها عن الإله والغايات والأخلاق، وجعلت المادة مطلقة والدولة مطلقة والسوق مطلقة والأرض مطلقة والجسد مطلق والدال مطلق والنص مطلق والفن مطلق والمجتمع مطلق، كل هذه المجالات مطلقة من أي تقييد متجاوَز، ليس هناك مركز أعلى (إله) يضبط أو يتحكّم في الأرض وما عليها.

الفصل الثاني

داخل المدينة

المدينة والفعل الحر

كي نقاوم الطائفية، علينا أن ننشئ مدينة، المدينة تقوم على الفعل الحر. وحرية الفعل تحتاج حماية وكوثرة (اتساع ونماء وخصوبة). هذا يعني أن ننمي الأفعال الحرة في المدينة ونعمل على أن نجعلها تتسع وتتخصب. تخصيب الفعل الحر ينشئ مدينة، وتخصيب اليورانيوم وما يشبهه يقتل مدناً.

كي تكون مدينتنا وطناً للفعل الحر. فإننا نحتاج إلى أن نجعلها بثلاثة ألوان لون للتشريع ولون للتنفيذ ولون للقضاء. أن تكون المدينة بثلاثة ألوان فهذا يحميها من لون الفرد الواحد وإرادته ومصلحته ورؤيته، أياً كان هذا الواحد. ملك أو دين أو مذهب أو أيديولوجية أو عرق. حين يبهت أحد الألوان الثلاثة أو حين يمحي لون أحدها لا تعود المدينة مكاناً آمناً للوطن. فالوطن يحتاج إلى ما يحمي تمايز ألوانه الثلاثة لا إلى ما يمحو تمايزها. فالتمايز صفة تعطي لكل لون وجوده الخاص في الوطن، والمحو سلب لقوام هذا اللون الموجود. لذلك يبقى سؤال ما لونك يا وطني؟ سؤال عن المدينة كيف تغدو وطناً؟

كي تكون مدينتنا وطناً للفعل الحر، فإننا نحتاج إلى حارس قبيلة مجازي (بحسب التمثيل الفرنسي للصحافي La Fonction de veille). لديه أفق يميز برهافة حسه ألوان الوطن الثلاثة. الصحافي ليس تابعاً لأي

لون ولا حامياً لأي لون. ولا حارساً لأي لون. هو مراقب للفعل الحر. يراقب الأفق ويعلن عن الأخطار المحدقة بالفعل الحر. من أي لون جاءت. من لون السلطة القضائية أو لون السلطة التنفيذية أو لون السلطة التشريعية.

لذلك يبقى البحث عن حارس القبيلة الليلي بحثاً عن حامٍ للمدينة ولفعلها الحر من أن تحده مضارب القبيلة الحقيقية.

كي تكون مدينتنا وطناً للفعل الحر. فإننا نحتاج إلى أفق ترى من خلاله الجماعات السياسية والدينية والتجارية العالمَ باختلافه وتنوعه. خارج عصبياتها الدينية والمذهبية والطائفية. المدينة من غير أفق عمى. جدار مغلق. إنها ليست مدينة. فالمدينة أفق البشرية المفتوح. وحين تفقد أفقها تموت ألوانها الثلاثة.لذلك يكون التلاقي وطنياً بقدر ما يصنع مدينة. ولا يصنع المدينةَ تلاقٍ من غير أفق. كما هو شأن جمعياتنا السياسية.

وكي تكون مدينتنا وطناً للفعل الحر. فإننا نحتاج إلى أن نجعل الفعل الحر محكوماً عليه بالأخلاق الحرة لا بالأخلاق السلطانية كما أسست لها الآداب السلطانية في ثقافتنا. الآداب السلطانية تحكم على الفعل السياسي في المدينة بمدى خرقه للأخلاق السلطانية لا للقانون. ويخترق الفعل الحر الأخلاق متى أخل بمركزية الملك وسلطته المطلقة. أي أن الفعل الحر – بحسب منطق الأخلاق السلطانية- لا يكون أخلاقياً إلا حين يفقد حريته. لذلك يبقى الخروج على هذه الآداب وسلطتها. وحتى الخروج على آداب الملة والنحلة. خروجاً للمدينة وتأسيساً لحريتها الأخلاقية في الفعل.

وكي تكون مدينتنا وطناً للفعل الحر، فإننا نحتاج إلى أن نجعل آدم أب الاختلافات لا أب الاتفاقات، أي أن تكفَّ كل جماعة عن إدعاء أنها آدم المدينة، أي أن فكرها أو عرقها أو حقيقتها أو مذهبها هو الأصل الذي يجب أن يرتهن فعل المدينة إليه. وهذا يعني أن نكفَّ عن استخدام آدم بوصفه فطرة أو أصلاً نملك حقيقته وباسم هذه الفطرة أو الأصل نخضع أفعال الآخرين المختلفة إليه. لذلك يبقى البحث عن آدم أب الاختلافات بحثاً عن مدينة، أفعالها حرة مختلفة.

وكي تكون مدينتنا وطناً للفعل الحر، فإننا نحتاج إلى حالة (بيم موج). تحضر هذه الحالة في المراحل التاريخية التي تشهد فيها المدينة تحولات ومنعطفات وتحديات كبرى، من مشهد هذه الحالة تنبثق الولادات الجديدة، لذلك (البيم موج) يشبه حالة الحلم بولادة جديدة حرة، وهي حالة تحمل الأمل والخوف، الأمل في انبثاق حياة جديدة والخوف من أن تجهض هذه الحياة، فلا يكون غير الموت في اللجة العاتية. لذلك يبقى البحث عن بيم موج بحثاً عن مدينة تحلم بفعل حر.

ليس لدينا مدينة بألوان ثلاثة، وليس لدينا حارس قبيلة مجازي، وليس لدينا أفق نلتقي فيه، وليس لدينا أخلاق حرة من ملة السلطان وليس لدينا آدم أبو الاختلافات، وليس لدينا بيم موج، أي ليس لدينا ما يتيح للفعل الحر أن يكون، فكيف تكون لدينا مدينة؟

ليس هناك أكثر دلالة على حماية الفعل الحر في المدينة من نموذج سقراط الذي فضل أن يتجرع سم (الشوكران) على أن يخذل الانتصار لهذا الفعل.

لقد اتهمه أحد المواطنين، ويدعى مليتوس، بالكفر بالآلهة وبإدخال شياطين جديدة إلى المدينة وإفساد الشبيبة، تهمة تستحق عقوبة الموت.

كان هناك خمسمائة قاض، وفي مواجهتهم، رئيس المحكمة محاطاً بكاتبه والحرس. وفي أسفل المدرج وضع الصندوق الذي سيضع فيه القضاة أحكامهم بعد انتهاء المحاكمة.

قضت نتيجة التصويت بتجريم سقراط بفارق 61 صوتاً في الأصوات: 281 صوتاً ضد 220. لقد احترم سقراط قرار الأغلبية لكنه لم يكن يحترم هذه الأغلبية، لأنها لم تكن تحترم الفعل الحر.

الفعل الحر ليس هو إمضاء قرار الأغلبية، بل هو احترام الأغلبية لجوهر قوام المدينة والإنسان، وهو جوهر الحرية الذي يتجسد في الفعل الإنساني الحر.

لقد كانت أثينا تحكم على مدينتها بالموت يوم أن حكمت على الفعل الحر بالإعدام، لم تدرك غالبيتها جوهر الفعل الحر الذي هو جوهر مدينتهم.

ترى كم مرة خذلنا هذا الفعل وخذلنا مدينتنا؟!

تحرير المراقبة

إحدى التمثيلات الأكثر دلالة وحيوية في التعبير عن دور الصحفي هو «حارس القبيلة الليلي» وهو تمثيل فرنسي La Fonction de veille يماثل في اللغة العربية حارس القبيلة الليلي الذي كان في المجتمعات القبلية البدائية يراقب الأفق ويعلن عن الأخطار المحدقة بالقبيلة[29].

حارس القبيلة الليلي، مجاز مكثف بالغ الدلالة في التعبير عن مفهوم الصحفي ووظيفته ودوره، وفي المقابل هو من الغنى بحيث يمكنه أن يعبر أيضا عن من هو غير الصحفي، وهو غنى يكتسبه من تضاد المعنى الحقيقي والمجازي للقبيلة في هذا المفهوم.

يلتقي مفهوم حارس القبيلة مع أكثر تعاريف الصحافة ذيوعاً وهو التعريف الذي يصفها على لسان أدولف أوخس بأنها «مهنة مكرسة للصالح العام، ولفضح الألاعيب والشرور وعدم الكفاءة في الشؤون العامة. مهنة لا تؤثر الحزبية في ممارستها، بل تكون عادلة ومنصفة لأصحاب الآراء المعارضة».

---

29 - انظر عايدة الجوهري معنى أن تكون صحفياً http://www elsohof com/almihna0000005.html

تبدأ لحظة ولادة الصحفي حين نغادر مفهوم القبيلة الحقيقي باعتبارها تجمعاً عصبوياً يقوم على نسب الدم. في هذه اللحظة تتحول القبيلة وطناً يقوم على اجتماع إنساني متعدد الأعراق ومتعدد الأديان ومتعدد الدماء. الحارس الليلي هنا ليس مشغولاً بالأخطار التي تهدد دم القبيلة النقي ولا بالأخطار التي تهدد مضاربها ولا التي تجمع مصالحها. الحارس الليلي هنا مجاز لأنه يعبر مفهوم القبيلة إلى مفهوم الوطن.

وبهذا العبور الحضاري تتغير وظيفته. فيصبح حارساً لا للدم النقي بل للدم المختلط والمتعدد والمتنوع. هو حارس للأفق الذي يتسع لكل هذا التنوع. يحدّق في الأخطار التي تهدد امتداد هذا الأفق. يحمي الوطن من أوهام الدم الواحد والأصل الواحد والصفاء الواحد.

الحارس الليلي (بالمعنى المجازي) يصيّر القبيلة وطناً لا الوطن قبيلة. يحرس الوقت الذي يعيشه الوطن، ويحميه من أن يكون وقتاً لعائلة واحدة أو قبيلة واحدة أو عقيدة واحدة أو مذهب واحد أو حزب واحد.

محكوم بأخلاقيات الوطن المتعدد الأخلاط. مهمته يراقب ويحلل ويكشف ويحدق ويعارض ويُعرّف. يقوم بهذه المهمة المتعددة الأفعال، ليكون حارساً متعدداً ورائياً عابراً للواحد.

إنه حارس بعيني سنور التي تطّلع على كلّ شيء ولا تملّ التحديق في كلّ حركة، سريعة التلفّت لما حولها يقظة لا تستحي ولا تتحرج، ولو طُردت من مكان تعود إليه وكأنّ شيئاً لم يكن!

أما الحارس الليلي (بالمعنى الحقيقي) فيصيّر الوطن قبيلة لا القبيلة وطناً. يحرس وقت الليل فقط، ما يستره الليل يشكل أمنه القبلي، وما يكشفه النهار خارج وقته. إنه لا يغادر أفق القبيلة ولا دمها النقي. فهو ما زال محكوماً بمحيط مضاربها. لا يرى أبعد منها. ما يهدد هذه المضارب يشكل مناط عمله، وحين تصير هذه المضارب قصوراً وبلاطات، فإنه يظل يحميها بوهم المضارب وبعين القبيلة.إنه حارس مكسور العين، تخجله مكرمات القبيلة.

يبدو حارساً مُسْتَخْدَمَاً، تستخدمه القبيلة والطائفة والحزب لحماية أمنها ومصالحها المشتركة، في حين يبدو الآخر حارساً مُسْتَخْدِمَا، يستخدم حقه الإنساني والقانوني والأخلاقي لحماية الوطن من استخدامات سلطة الواحد وفساده.

إنه حارس زهرة الأوركيد بفصائلها الخمس والعشرين ألفاً بتعدد ألوانها وأشكالها وروائحها، إنه حارس رسائل هذه الزهرة، رسائل الحب والحكمة والتفكير والخصوبة والصدق والتعدد. الصحفي يحمل هذه الرسائل كلها. حراسته للزهرة تقتضي أن يحمل رسائلها. هل نحلم بوطن يكون لونه زهرة الأوركيد، وتكون صحافته حارسة لهذا اللون.

حينها ستقول الصحافة على لسان زهرة الأوركيد: سأجعل الحياة صادقة من أجل قلوبكم البيضاء، وسأكون رسالة حبّ وحكمة من أجل تآلفكم، وسأكون لون وطنكم الذي به تحلمون، وسأجعل بيوتكم وشوارعكم مكاناً آمناً للحياة.

الآن. ما معنى أن تكون صحفياً؟

هل يعني أن تكون ذاكرة لطائفتك؟ هل يعني أن تكون صاحب جلالة رابعة؟ هل يعني أن تكون مشكلاً للحدث أم ناقلاً له؟ هل يعني أن تكون مُحدّقاً في ملفات الفساد؟ هل يعني أن تكون ممالئاً للشارع العام؟ هل يعني أن تكون مهنياً صرفاً؟ هل يعني أن تكون حارس زهرة الأوركيد؟ هل يعني أن تكون عيني سنور؟ هل يعني أن تكون حارس القبيلة الليلي؟ هل يعني أن تكون؟ هل يعني ألا تكون؟

تحرير المثقف من السياسي

«السياسي ليس منسجماً مع الفني. لأن السياسي، من أجل أن يبرهن، يتعيّن عليه أن يكون أحادي الجانب ومتحيزا»[30].

السياسي ينسجم مع توقعات السلطة التي يمثلها، وأفقها. والسلطة لا تنسجم مع الفني، لكنها تحتويه. السياسي ينسجم مع السائد والأكثرية والنافع واليومي والمستقر. إنه ينسجم مع ما يُمكّنه من أن يعزز من حكم سلطته.

الفني أو المثقف (على جهة أن فعله فني) ينسجم مع توقعات الهامش المنفلت من إحكام السلطة، ينسجم مع ما هو عارض وأقلي ومتحرك وغير يومي، إنه ينسجم مع ما يُمكّنه من أن يخلخل السلطة.

السياسي يدير المعنى العام المشترك، وينطق باسمه، ويتحرك ضمن ممره الضيق، وممكنه المعدود والمحدود. والمثقف يبتكر المعنى الخاص ويعارض العام والمشترك، وينطق بشخصه.

---

30 - تولستوي في يومياته 21مارس1858 نقلاً عن البحث في الزمن. أندريه تاركوفسكي. ترجمة أمين صالح

السياسي ناطق بالشامل، لذلك فهو رجل الشوامل رجل الجماعة، والمثقف ناطق بالهامل، لذلك فهو رجل الهوامل رجل الفرد. السياسي لا يغيّر ثقافة المجتمع، بل يستثمرها ويؤكد شموليتها له ولجماعته، والمثقف يهدد ثبات ثقافة المجتمع بل ويعارضها. السياسي يمكن أن يكون معارضاً للسلطة السياسية أو متواطئاً معها، لكن المثقف لا يمكن أن يكون إلا معارضا للسلطة في كل تجلياتها.

أحادية السياسي تتمثل في دفاعه عن الواحد، وانحيازه لجماعته، السياسي لا يمكنه أن يكون لأكثر من جهة، لذلك هو وحيد الجهة وحيد الرؤية وحيد المعنى.

تعددية المثقف تتمثل في دفاعه عن التعدد، وانحيازه للشخص وتكثيره للمعنى، وانفتاحه على كل الجهات.

«السياسي هو الرجل العام رجل الدولة وانه المدبر المسؤول عما يفعل أمام سائليه/مواطنيه...»[31].

السياسي مسؤول أمام العام، والمثقف سائل للعام وللدولة، وهو محكوم بسائليه ومواطنيه وممثليه، والمثقف محكوم بفعل الحرية فقط.

---

31 - خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني

السياسي يشتغل ضمن سلطة ولصالح سلطة وفي أفق سلطة. السياسي رجل حكم، والمثقف رجل حكمة (فلسفة). رجل الحكم رجل سلطة ونفوذ وهيمنة، ورجل الحكمة رجل رؤية وتبصر وفتح وحرية.

السياسي يبرهن بالتفكير الأعوج، وبقدر ما تكون أحاديته وتحيزه، يكون اعوجاجه. وبقدر ما يحيل إلى الأرقام والأمثلة ويفرط في استخدام البدهيات والمسلمات والضروريات، يزداد برهانه اعوجاجا، إذ إن البرهان السياسي، نتيجته تسبق دليله وتاليه يسبق مقدمته. برهانه مهموم بالتصديق على حقائقه المستقرة المتحيز لها، البرهان يكون صحيحاً حين يدعم حقائقه الأحادية، ويثبت مواقفه المنحازة.

المثقف ليس مشغولاً بالبرهان، قدر انشغاله بالرؤية، لأنه ليس مهموماً بالتصديق على موقف والدفاع عن ثابت، هو مهموم بفتح أفق للحياة يرى من خلالها الشخص، ويكون نور هذه الرؤية برهان الشخص الخاص. برهان المثقف منحاز للشخص، وبرهان السياسي منحاز للجماعة، والجماعة تقوم على السابق، والشخص يقوم على اللاحق. السابق محكوم بالنص المقيد، واللاحق مفتوح على الفعل الحر.

السياسي صفته الجبن، حتى لو صرخ في وجه السلطان، لأنه لا يمكنه أن يصرخ بالحقيقة في وجه جمهوره، حين يصرخ في وجههم لا يعود سياسياً، لأنه سيكون قد فقد الوجه الذي به يسوس، لذلك السياسي يحتمي وراء مثل هذه العبارات «يقال، يشيع، شاع بين الناس، الناس يقولون، هناك إشاعة تقول، سمعنا كذا، وهذا احتماء وراء الناس وتجنب

المواجهة.[32] إنها دروع السياسي التي يحتمي وراءها جبنه.

المثقف صفته الشجاعة، فهو ينطق بالحقيقة في وجه التاريخ، ولا يحتمي بالناس، بل إن صفة المثقف تتمكن فيه أكثر حين يفقد الناس أكثر، لأنه ليس قائماً فيما يشيع بين الناس، بل فيما يشذ عن الناس، فهو يُسائل هذا الذي يشيع ويستنطقه ويبطل قوته وسلطته. إنه يتدرع بأسئلته وشخصه ضد دروع السياسي وناسه.

لا يفقد السياسي معناه حين يقال له: إنك كذاب. لكن يفقد المثقف صفته حين يكذب. والمثقف لا يكذب حين لا يقول الحقيقية، بل حين لا يقول طرقها المتعددة. أما السياسي فإنه يكذب حتى حين يغطي الحقيقة بأقوال حقيقية. حقيقة السياسي تقال لمرة واحدة فقط، لأنها أحادية، وحقيقة المثقف تقال مرات ومرات، وفي كل مرة تكشف وجهاً جديداً، لأنها متعددة.

السياسي يشتغل في (فن الممكن) لكنه لا يشتغل في هذا الفن بفن. الممكن دائماً فن، لأنه مفتوح على الاحتمال واللعب والتوقع والتخيل والابتكار. السياسي، لا يجيد اللعب في الممكن بفن، لأن ممكناته محدودة العدد، ويمكن إحصاؤها، فهو إما أن يشارك في الانتخابات أو يقاطعها، وهو إما أن يعترف بإسرائيل أو لا يعترف أو نصف يعترف ونصف لا يعترف، وهو إما أن يسجل جمعيته ضمن قانون الجمعيات أو لا يسجل.

---

32 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء2 ص414

ممكنات السياسي محدودة الـ (إما). في حين ممكنات المثقف، لا تعرف (إما) لأنها حرة وقادرة على أن تجمع المتضادات والمتناقضات وقادرة على أن تبتكر الكثير من الممكنات. السياسي له من (فن الممكن) الاسم، والمثقف له المعنى والجوهر.

المثقف يفتح ممكنات الحياة على أشكالٍ مختلفة، والسياسي يختار من ممكنات الحياة أشكالاً محددة.

تحرير المثقف من رجل الدين

ما يرداف المثقف في اللغة الفرنسية، كما يخبرنا علي شريعتي في كتابه (مسؤولية المثقف)، هو Clairvoyant. ومعناها بعيد النظر. وتعني المستنير الذي لا يتصف بالتقيد أو التوقف، يفكر بوضوح وسعة أفق ويميّز عصره والأرض التي يقف عليها[33].

أهم ما يميز المثقف أو المستنير كما يستخدم شريعتي وجلال آل أحمد، هو أنه لا يتصف بالتقيد أو التوقف، وهو ما يجعل منه متمايزا عن رجل الدين. وكي نفهم ميزة المثقف هذه، فعلينا أن نعرف تاريخ ولادته، وكيف أنها كانت فاصلاً حضارياً بين مرحلتين.

يؤكد كل من شريعتي وجلال آل أحمد بضرورة الرجوع إلى الغرب ذاته باعتباره الحضارة التي قدمت المستنير بمعناه الحديث للعالم بعد القرون الوسطى وعلى وجه التحديد في القرن السابع عشر[34].

الرجوع ليس من أجل استنساخ تجربة هذه الولادة، أي ولادة المثقف، ولكن من أجل فهمها وفهم ولادة المثقف في سياقنا وفهم عمله وتجربته وتمايزه عن رجل الدين، في علاقتهما بالفعل الحر وصناعة المدينة.

---

33 - علي شريعتي مسؤولية المثقف دار الأمير ط1 2005م ص52

34 - انظر علي شريعتي مسؤولية المثقف ص49 - جلال آل أحمد المستنيرون خدمات وخيانات ص59

في هذا الرجوع عودة إلى إعادة النظر في طبيعة عمل المثقف. وهو رجوع ليس في الفراغ بل في سياق تكاد تكون فيه المدينة شبحاً لا روح فيه. وأنا أتحدّث عن سياقي البحريني الذي في عمل المثقف والسياسي ورجل الدين مشحون ومشوش ومختلط ومضطرب. في هذا السياق لا أجد غير المدينة ملجأ أطل من خلاله وأحلم وأمايز به.

المدينة صنيعة المثقف لا رجل الدين. رجل الدين لا يصنع مدينة، لأن المدينة يصنعها الفعل الحر. لا النص المقيد. النص يصنع جماعات والفعل الحر يصنع أفراداً. النص يسبق الإنسان والفعل يلحق الإنسان.

رجل الدين لا يمكنه أن يكون مثقفاً. يمكنه أن يكون مطلعاً على الثقافة وملماً بأطرافها لكنه لا يمكنه أن يكون مثقفا بالمعنى الذي يحصر وظيفة المثقف في القيام بالفعل الحر. لأن الفعل الحر جوهر المثقف، والنص المقيد جوهرة رجل الدين. لا يمكن لرجل الدين أن يكون حراً من نصه السابق وجماعته، والمثقف حر لأنه حر من نص يسبقه وجماعة تقيده.

متى ارتهن المثقف إلى جماعة أو إلى نص صار رجل دين، ومتى انفك رجل الدين من جماعته ونصه صار مثقفاً. لذلك فالمثقف يصير مثقفاً بقدر انفكاكه وبقدر عدم ارتهانه، ورجل الدين يصير رجل دين بقدر ارتهانه وعدم انفكاكه مما يسبقه. والمدينة تكون مدينة بقدر ما يصير مثقفها وبقدر عدم ارتهانه.

فضاء التداول العام هو محصلة الفعل الحر الذي ينجزه المثقف في المدينة، رجل الدين يسعى لتوسعة فضاء التداول الخاص، وهو فضاء تداول نصه المقدس، ولا يمكن لمدينة أن تكون إلا متى انتصر فيها فضاء التداول العام بما هو ساحة للكلام من غير نص مقيد، فضاء التداول الخاص يحاصر فضاء التداول العام، بل هو يعمل في الغالب ضده، ويسعى بشتى الذرائع لتقييده.هو فضاء لتلاوة النص، وذاك فضاء لقراءة العالم. مهمة رجل الدين تعميم النص، ومهمة المثقف توسيع العالم.

الفعل الحر يتيح للفرد في المدينة أن يحلم ويتلون ويتعدد ويسافر ويضل ويشك ويعترض، بهذه الأفعال التي هي قوام الإنسان يتكون الفضاء الحر، فتكون المدينة، النص المقيد يأمر الجماعة أن تمتثل وتتقيد وتخضع وتستقر وتلتحم وتتيقن وبهذه الأفعال تتقيد المدينة وتتلاشى.

المدينة تكون وطناً بقدر ما توطن الفعل الحر في فضائها العام وتصنع منه شخصية مفهومية، أي بقدر ما تكون وطناً للحلم والتلون والتعدد والسفر والضلال والشك والاعتراض. المثقف هو وحده من يمكنه أن يوطن هذا الفعل أما رجل الدين فهو يوطن نصه في الفرد فيصير الفرد طائفة ناطقة بالنص. لذلك فالخروج على النص خروج على الطائفة وفضائها الخاص، إلى الوطن وفضائه العام.

لكن ما هو الفعل الحر؟

الفعل الحر، هو ما ينجزه الإنسان بتصرفه في العالم، من نصوص

وخطابات ورسومات وأشكال إدارة وحكم وعلاقات وصور وألوان وأنظمة وقوانين. الفعل الحر هو تصرف الإنسان في وجوده من دون الخضوع إلى سابق. بل هو التصرف في كل ما يسبقه. المدينة هي صنيعة الفعل الحر. وهي نموذج لتصرف الإنسان في الوجود. لذلك فهي تتوفر على أقصى صيرورات الحرية. الفعل الحر يتجسد حين ينطق الإنسان بالحقيقة التي يراها ويشكلها بصنعه، لا بالحقيقة التي تسبقه. الفعل الحر أن نصنع حقائق كثيرة للوجود. حين يعيد الإنسان خلق الله مرات ومرات فإنه يمارس فعله الحر. حين يهندس مدينته بخرائط يبتكرها فإنه يمارس فعله الحر.

حين يعاود خلق المدينة مرات ومرات. فإنه يمارس فعله الحر. حين يجعل كل ما هو واحد كثيراً. فإنه يمارس فعله الحر. يمارس الإنسان الفعل الحر حين ينتخب رئيسه ويغير ممثليه ويكون له صوته الخاص الذي لا يتماهى مع أحد. ويختار كتبه التي يقرأها. ويعيد تشكيل سيرته، ويكتب حرفه الذي يرى به العالم . الفعل الحر أن تتصرف في صوتك. أن تؤبن أرواح أحبتك بالورد الذي تحب أن تبتدعه دون عرف سابق ودون نص سابق (انظر استنكار النائب ورجل الدين عادل المعاودة على طريقة تأبين ضحايا البانوش). لا نريد مدينة تحاصرها سوابق من النصوص والسير والأمثولات والتواريخ والمعتمدات.

هل مهمة رجل الدين تقوم على تحقيق هذا الفعل الحر أو على مصادرته؟

المثقفون في مفهوم (جوليان بندا) جماعة صغيرة جدا من الملوك - الفلاسفة الموهوبين المتفوقين والذين يتمتعون بالأخلاق العالية ويمثلون بالتالي ضمير البشرية. يقول إدوار سعيد حسب بندا فان مشكلة أبناء هذا الزمن هي أنهم خولوا سلطتهم الأخلاقية إلى ما يسميه بندا، بتعبير يدل على نفاذ البصيرة، «منظمة العواطف الجماعية» مثل «الطائفية ووجدان الجماهير والتولع القومي بالقتالس.

خيانة المثقف لفعله الحر. تأتي من جهتين، الأولى أن يعزز سياسات الحكومة ويطلق الدعاية ضد الخصوم الرسميين وأن يقوموا بإطلاق عبارات لطيفة على أشياء بغيضة. والثانية أن يكون ناطقاً باسم «منظمة العواطف الجماعية»[35].

إلى أي كان (بندا) يرى مشهد مدينتنا البحرينية برجال دينها ومثقفيها. وهو يتحدّث في رسالته عام 1927 عن «خيانة المثقفين»؟

35 إدوارد سعيد تمثيلات المثقف مجلة مروى العدد3 1995م

إضافة الملك تحدد طبيعة الاجتماع الإنساني (المدينة، العمران، المجتمع، الدولة) فالاجتماع الإنساني الذي يضيف فيه الملك الناس إلى نفسه، يفقد إنسانيته، لأنه يحيل الإنسان آلة يحركها المضيف (الملك) بحسب مصلحة وجهه. في هذا الشكل من الإضافة لا مصلحة تعلو فوق مصلحة الملك، لا مصلحة تعلو فوق مصلحة ذاته وجسمه وشكله ووجهه وجثمانه وعمله وخطه. الناس رعية لذاته وجسمه وشكله ولونه، الناس في آلته المركبة من جسمه وشكله، الناس حيث وجهه، الناس حيث خطه، الناس حيث مصلحته.

الناس في هذه الإضافة آلة تعمل من أجل إظهار ملاحة وجه الملك على أحسن ما يمكن أن تكون الملاحة، إنها إضافة التمليح إذاً. تتحدد جودة هذه الملكة (الصفة التي له من حيث إضافته لهم) بحسب جودة ما تُظهره الإضافة من ملاحه. إن مهمة هذه الإضافة تشخيص مصلحة ملاحة وجه الملك. وكم كان الفارابي حاذقاً وهو يشيد مدينته الفاضلة حين قال: «كلّ إنسان في ذاته فذاته له، وكل إنسان في آلة فذاته لغيره». الناس هنا ليسوا في ذاتهم بل في ذات الملك لأنهم في آلة إضافته، ذاتهم ليست لهم، بل لغيرهم، وتزداد ملكيتهم من قبل غيرهم كلما كانوا جماعة، فالجماعة أتمُّ شبهاً بالآلة من الفرد.

أما الاجتماع الإنساني الذي يضيف فيه الملك نفسه إلى الناس، فإنه اجتماع يتيح للملك أن يضيف إلى كل فرد من الناس ملكاً في ذاته ينطق به، أي ينطق الفرد وكأنه ملك، ويتيح للملك أن يكتسب بكل فرد من الناس إنساناً ينطق به، أي ينطق الملك وكأنه فرد. بهذه الإضافة يقوم الاجتماع

الإنساني على (نسبة بين منتسبين). الملك في هذا الاجتماع ليس مطلقاً من الناس، بل مقيد بهم ومُعرّف بهم ومنسوب إليهم ومحدد بهم. والناس ليسوا مطلقين بل منسوبين إلى ما يحكم هذا الاجتماع الإنساني من قوة تستوجب الامتثال، وهي قوة تتجاوز ذات الملك وشخصه وملاحة وجهه.

اللحظة التي تتحول فيها هذه الإضافة (إضافة الملك إلى الناس) إلى قانون (دستور) يُلزم المنتسبين، تنشأ المدينة وتتقوم سياستها. إن هذه الإضافة الإلزامية تستهدف مصلحة الاجتماع الإنساني ووجهه. وبقدر قوتها تكون المصلحة بين منتسبين. أما ما لا يلزم من عبارات العائلة الواحدة والأبواب المفتوحة فهو هراء، وعلى المثقف في المدينة أن يوقفه، لأن وظيفة المثقف في المدينة وقف الهراء كما يقول بورديو.

ما يُقيم المدينة التي هي نموذج للاجتماع الإنساني، هو الإضافة الحرة المحمية بالإضافة الملزمة، أي أن يختار الإنسان في المدينة ما يضيف ذاته له من غير إكراه، وأن يكون اختياره محمياً بقوة القانون الذي يحكم الإضافة الملزمة.

الإضافة في الاجتماع الإنساني، هي سر الائتلاف والموالاة والمعاداة كما يخبرنا أبوحيان التوحيدي«ولولا إضافة بعضنا إلى بعض ما اجتمعنا ولا افترقنا، ولولا الإضافة بيننا الغالبة علينا ما تفاهمنا ولا تعاونا. قال: إذا كنا بالتضايف نتوالى، فبأي شيء بعده نتعادى؟ قال: هذا أيضاً بالإضافة، لأن الإضافة ظل، والشخص بالظل يأتلف، وبالظل يختلف»[38].

38 - أبوحيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، الليلة الرابعة عشرة

ظل الإنسان هي روحه التوّاقة للاجتماع الإنساني وتكوين المدنية وإنشاء العمران، وهي تحقق ما تتوق إليه بالإضافة، ولكن أي إضافة؟ هل هي الإضافة التي تجعلها في آلة أو الإضافة التي تجعلها في ذاتها؟

الإضافة الحرة هي ما يتوالى به الإنسان أو يتعادى من غير الخضوع إلى سابق يجعله في آلة، هي أن تجعل موالاتك للمدينة، ومعاداتك لما يحول دونها.

الخطاب السياسي الذي يظل مضافاً إلى ذات الملك، لا يبني مدينة، والخطاب الصحافي الذي يجعل من مؤسسته في آلة لا يقول إلا حقيقة ما يضاف إليه، أي يكون آلة لا تتوفر على ميزة النطق والتصرف.

المدينة فضاء للقول الحر وحريته مرهونة بقدرته على أن لا يكون في ذات تتملكه، وهذا يتطلب أن تكون جمل القول التي نحاجج بها ونعترض ونستنتج ونقيّم ونرى جملاً مضافة إلى ذواتنا المستقلة، حين تضاف هذه الجمل إلى ذات الملك، تفقد مدنيتها، فلا تعود تشتغل في فضاء المدينة.

تحرير الاختلاف

عن الإمام الباقر «لو علم الناس كيف ابتدأ الخلق لما اختلف اثنان» امتناع هذا العلم هو سر إنسانية الإنسان، الإنسان حيث نسيان لحظة الابتداء، لحظة الأصل، لحظة آدميته، وبنسيان هذه اللحظة يبدأ اختلافه، وتبدأ لحظته السياسية.

تبدأ لحظة السياسة بالاختلاف على آدم والاختلاف عنه والاختلاف إليه، حين لا يختلف اثنان تكون السياسة غائبة، فالسياسة تبدأ بلحظة الاختلاف هذه. الاختلاف هنا بمعنى التمايز والتفاوت والعودة إلى الشيء والرجوع عنه.

ظل آدم محلاً للاختلاف، أصلاً نؤول إليه (نرجع) لنختلف، بهذا المعنى الرجوع تأويل يقوم على ممارسة الاختلاف، نحن نعود إلى آدم واحد لكننا نرجع بأوادم مختلفة.

يظل آدم محلاً لنزاع الكتب المقدسة والمفسرين وعلماء الدين وعلماء البيولوجيا وعلماء الكلام والفلاسفة والسياسيين والحضارات والمؤرخين وكل ما يصير اثنين.

صار آدم محل نزاع. فكل واحد من اثنين مختلفين يستند إلى آدم لتبرير فكرة ما أو حركة ما أو مشروع ما أو لتثبيت حقيقة ما، أو للانتصار لأصل ما يتعلق بأصل اللغة أو أصل العالم أو أصل السلطة أو أصل الإنسان أو أصل الخطيئة أو أصل الجنس أو أصل الجغرافيا أو أصل الحضارة. صار آدم ذريعة تستخدم للتبرير أو التثبيت أو الانتصار أو التأصيل.

المثال الأكثر دلالة على استخدام آدم، هو الفكر السياسي الذي نشأ في عصر النهضة الأوروبية بين الانتصار لفكرة السلطة المطلقة والملكية غير المحكومة بدستور وبين الانتصار لفكرة الملكية الدستورية وحكم الشعب والبرلمان. وفي هذا الخلاف كان آدم حاضراً بقوة أصله.

كتاب جون لوك (1632 - 1704) «في الحكم المدني» الذي يعد بمثابة آدم النظرية السياسية الغربية بما امتلكه من تأثير أبوي في الفكر السياسي الغربي، هو ثمرة من ثمار عدم علم الخلق كيف ابتدأ الخلق.

كان (جون لوك) و(السير روبرت فيلمر) اثنين مختلفين في معرفة كيف ابتدأ الخلق. إنهما مختلفان في آدم. فيلمر ألف سنة 1680 كتاب (الحكم الأبوي Patriarcha) وهو دفاع عن حق الملكية الإلهي المتحدر بالوراثة عن آدم. سيادة آدم هي الأساس الذي بنى عليه مؤلف «الحكم الأبوي» فرضيته الرئيسية في الملكية المطلقة التي هي رديف السيادة، والتحكم بأرواح الأبناء، والملكية الشاملة، وسلطة الحياة والموت المطلقة.

لقد خصّ فيلمر آدم بهذه السلطة الخطيرة، وبنى على تلك الفرضية أسس الحكم، وأسس سلطة الملوك كلها «كان آدم أباً وملكاً وسيداً على أسرته، وكان الابن والمحكوم والخادم والعبد شيئاً واحداً في البدء»[39].

صور فيلمر الحكومة بأنها امتداد للأسرة. وبأن الله قد أودع السيادة في الأسرة الإنسانية الأولى، في آدم، والذي منه انحدرت السيادة إلى الآباء من بعده. كان آدم سيد الجميع وقد ورث الملوك هذه السيادة. السلطة الأبوية أو حق الأبوة أو السلطة الأبوية عند فيلمر «غير محدودة وغير قابلة للحد» وغير مفصولة وغير مقسمة وغير مراقبة وغير قابلة للأخذ أو التداول.

على خلاف ذلك كان لوك، فقد ذهب إلى أننا كلنا ورثاء آدم بحكم كوننا من ذريته ولنا جميعا حق متساوٍ بهذه السلطة المطلقة. وقد أبطل الأصل الإلهي للسلطة الذي سعى لتثبيته فيلمر. وبناها على أساس عقلي طبيعي، وعلى هذا الأساس توصل الناس إلى اتفاق «عقد اجتماعي» فيما بينهم تنازلوا فيه عن حقوقهم الفردية في القضاء والعقاب، لا لملك معين، بل للجماعة ككل. وعلى هذا تكون الجماعة هي السيد أو الحاكم الحقيقي، وهي تختار بأغلبية الأصوات رئيساً أعلى ينفذ مشيئتها ويمكن أن يسمى ملكاً، ولكنه مثل أي مواطن آخر ملتزم بطاعة القوانين التي تسنها الجماعة.

---

39 - جون لوك. في الحكم المدني. ترجمة ماجد فخري.ص11

انتقل اختلاف لوك حول آدم فيلمر من إنجلترا إلى فرنسا مع فولتير في 1729، ووسع مونتسكيو هذا الاختلاف عند زيارته لإنجلترا 1729-1731 لتكتمل نظريته في فصل السلطات، وذلك بفصل السلطة القضائية، وكان لهذا الاختلاف صداه عند روسو وغيره قبل الثورة الفرنسية وفي أثنائها.

البحث عن آدم بحث عن أصل مقدس، والأصل يحيل على الغياب، غياب كل شيء عدا هذا الأصل، فآدم لا يحضر معه شيء، كل شيء غائب وهو متفرد بالسلطة الإلهية التي يهبها لمن يصطفيه من ذريته بحكم أبوته.

تترادف الأبوة مع الأصل مع آدم مع الابتداء مع الغياب مع الإطلاق، من هنا يصبح البحث عن آدم بحث محفوف بخطورة الإطلاق، إذ إن الأبوة أصل قائم بنفسه لا قائم بغيره، الأبوة ملك في ذاته لا بالناس، لأنه مطلق من حكم الناس ومراقبتهم وشرعيتهم ومكتف بذاته.

لقد عملت الآداب السلطانية على تثبيت هذه الأبوة بمنحها الشرعية الدينية والآداب التي تمكنها من إحكام سلطتها وتأديب رعيتها.

إن الانشغال بحقيقة آدم قد أنتج مأزق إطلاقية خطيرة في فهم الحقيقة والسلطة والأبوة، كما هو الأمر في مشروع محمد شحرور وعبد الصبور شاهين ومشروع (عندما نطق السراة) الذي دشنته جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية بالبحرين.

إن هذا الانشغال بحقيقة آدم انشغال بالحقيقة الموضوعية حيث الأبوة والأصل والأول والابتداء وهو انشغال لا ينتج غير أوهام العلمية والاصطفاء والتفرد بالحقيقة والتميز.

كما يقول مثلا شحرور «آيات خلق آدم كلها قرآن... والقرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقواعد البحث العلمي الموضوعي» وكما تقول سلسلة عندما نطق السراة . فمعرفة خلق آدم قنطرة مركزية في معرفة ما يليها من بحوث تعنى بالحضارة واللغات والثقافات والأديان» وهي معرفة متمركزة تجعل من جبال السراة بالجزيرة العربية مركزا وأصلا للعالم حيث كان آدم هنا «السَّراة هي سُرة الأرض ومركزها ومحورها... السَّراة قلب الأمة وبابها إلى السماء... في السَّراة كانت جنَّة آدم التي أُهبط منها بعد المعصية... هناك بدأت قصة الخلق ومن هناك تُختم».

وكما هو الأمر في مشاريع الإسلام السياسي القائم على فهم خلافة آدم.

آدم أبو الاختلافات، ومتى جعلنا منه أصلا لشيء واحد، فقد آدميته التي ترينا كيف أن الله يتجلّى في صور متعددة بتعدد أنفاس الخلائق.

تحرير خرائط المدينة

«عرفت مدينة المحرق، في لحظتين باهرتين من الاكتشاف: الأولى بوصفها مدينة الأبواب المفتوحة دائماً. والثانية بوصفها ورشة الأمل»[40].

المكان بقدر ما يكون مُشْرَعاً (الأبواب المفتوحة) على المستقبل (الأمل) يكون مدينة، وتتحقق كينونة المدينة بطبيعة الفعل (الورشة) الذي تنجزه في إنسانها. كانت المحرق مدينة بأبواب بحرها المُشْرَعة على الأمل، وأفعال ورشتها المُصْهِرة للاختلافات.

الفعل في المدينة حدث يقوم به الإنسان من أجل تغيير عوالمه وأحواله ومواقفه، تُصنع المدينة بما تنجزه ورش الحدَّادة والصاغة والحاكة والبناة من أعمال، وما تنجزه ورش فلاسفتها وأدبائها ومتكلميها، فالمدينة ينجزها فعل يدوي وفعل كلامي، الإنسان بقدر ما ينطق في ساحات المدينة ينجز عوالم من الاختلاف، ما تحدثه بكلامك هو فعل المدينة الكلامي.

ويكتسب هذا الفعل الكلامي مدَنيّته، بقدر ما تستحيل به طبيعتنا طبيعة أخرى، فهذا الفعل هو المميز الذي يعطي المدينة هويتها الخاصة،

---

40 - قاسم حداد: ورشة الأمل

ويجعلها صاحبة مشروع مفتوح بأمل المستقبل. وبقدر اتساع باب هذا الأمل تكون طاقة العمل.

تتسع أبواب المدينة بقدر انفتاح ورشتها على أفعال الاحتجاج والاعتراض والمثاقفة والتأسيس والتعدد والاختلاف والصهر والإبداع والحوار. المدن ورش اختبار تهيّئ للإنسان أن يمارس وجوده على نحو إشكالي. هل كان لقاسم حداد أن يعلن (موت الكورس) لولا أبواب بحر المحرق المشرعة بالمثاقفة والمغايرة؟ هل كان لسقراط أن يعلم الفضيلة لولا أسواق أثينا المشرعة بالحوار؟ هل كان لأبي حيان التوحيدي أن يرسل هوامله الجامحة بالشك والاعتراض والاحتجاج، لولا فضاء بغداد المفتوح على العالم؟

المدن ليست مساحات جغرافية وأبنية مرصوفة وأسوار مغلقة، المدن أفق البشرية المفتوح، وهي تفيض على العالم كي يمارس إنسانيته الشقية. المدن أفق للسفر للانتقال من المعلوم إلى المجهول، ومن اليقين إلى الشك، ومن الهندسة الأقل إلى الهندسة الأكثر ومن الخريطة الواحدة إلى الخرائط المتعددة.

هل ستكون المحرق مدينة لو لم تكن ورشة من الفعل المستمر؟ لو لم تكن خميرة للأمل والعلم والعمل؟ كما يقول قاسم في سيرتها.

حين تفقد أي مدينة هذه الخميرة فستبقى «موجودة في احتمالين: ذاكرة التاريخ. أو مخيلة المستقبل» لكنها ليست موجودة الآن.

لكن ما الذي تفعله خميرة الفن في المدينة وانسانها؟

«ماذا يمكن أن يفعل الفن؟ لا شيء.. أو ليس بالكثير. لا تتوقع أفعالا خارقة ومعجزات. ربما يحرك مخيلتك.. ربما يجعلك تكترث أكثر بأحلامك ورغباتك..ربما يجعلك تنظر إلى حبيبتك من زاوية مختلفة، ربما يبتكر لك أسئلة جديدة... ربما يجعلك أكثر استعدادا للاتصال بالمستويات الأعمق من ذاتك ومن مشاعرك بأشباهك من البشر ومن عناصر الطبيعة»[41].

ما يفعله الفن هو أنه ينشئ فيك اختلافاً، اختلافاً في مخيلتك في رؤيتك، في لونك، في اتصالك، في عالمك، في رغبتك، في بهجتك، في أحلامك، في ذائقتك.

بقدر ما تختلف فيك خرائط هذه الكائنات يكون الفن فعلاً على اختلاف أجناسه. بهذه القدرة على إنشاء الاختلاف يمكنني أن أقرأ جميع النصوص في حقول المعرفة المختلفة بوصفها فناً ممكناً.

يمكنني أن أقرأ الفن في نصوص ابن عربي متمثلاً في قدرتها على أن تجعلني أرى الكثرة في كل شيء في الألوهية والإنسان والعالم، لم يعد هناك واحد بل هناك تجليات متعددة للواحد. ويمكنني أن أقرأ الفن في نصوص إخوان الصفا متمثلاً في قدرتها على أن تجعلني أرى العالم مكونا

41 - امين صالح هندسة أقل خرائط أقل ص171

من تفاوتات وتضادات واختلافات وتباينات وتنافرات ومهمتي في هذا العالم أن أهندس خريطة نسبة تجعل هذه المكونات من عناصر الطبيعة منسجمة في عالمي الصغير (أنا).

ويمكنني أن أقرأ الفن في نصوص أبي حيان التوحيدي متمثلاً في قدرتها على أن تجعلني أرى الإنسان حركة، فبقدر ما يتحرك لسانه ينشئ منطقاً وبقدر ما تتحرك نفسه ينتج بحثاً وبقدر ما يتحرك قلبه يفكر ويستحيل، وبقدر ما تتحرك روحه وعقله يتشوّف ويضيء، وبقدر ما تتحرك خرائطه يغيّر هندسة العالم.

ويمكنني أقرأ الفن في نصوص أمين صالح وهي تنشئ فيّ حركة اتصال مختلفة تصلني بعوالم المخيلة البشرية المتعددة، حتى تبدو وكأنها مخيلة واحدة بتجليات كثيرة، تجليات ابن عربي والتوحيدي وإخوان الصفا وقاسم حداد وأدونيس والحلاج وأندريه مالرو وهو يعرف الفن بأنه «سؤال موجه إلى الرب حول معنى الحياة».

الربّ منحنا قوة نخترق بها الأرض والسماء، كي ننشيء مدينتنا على معرفة منا، وهذه المعرفة هي ما لخصها كانط في وصيته «شيئان لا ينيان يملآن قلبي بالإعجاب والاحترام، ويزداد فكري تعلقاً بهما، وتطبيقا لهما: السماء المضاءة بالنجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في داخلي» هذا ما كتبه أمانويل كانط على قبره حين مات في العام (1724 - 1804).

وصية الإنسان تمثل خلاصة فلسفته للحياة، أو الحياة التي يريدها أن تستمر بعد موته، حياة أبنائه أو أصدقائه أو مؤسساته أو قيمه أو مفاهيمه. الوصية هي الواجب الذي علينا تركه للآخرين وفق ما يأمرنا به القانون الخلاقي في داخلنا، كانط ترك لنا في وصيته تعريفه للفلسفة «السماء المضاءة بالنجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في داخلي».

هذا التعريف يختصر أهم سؤالين في فلسفة كانط: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ماذا عليّ أن أفعل؟

السماء المرصعة هي المعرفة، هي العالم الخارجي عالم الظواهر وهو فضاء المعرفة وهو ما أستطيع أن أعرفه. والقانون الأخلاقي في داخلي هو الذي يحدد قانوني الذي أعمل به؟ إذا لم يتحرر ضميرنا وإرادتنا من إملاءات السلطات الخارجية التي تفرض على الإنسان ماذا يفعل، وكيف يدير علاقته بالله والآخرين والعالم، فلن ننال الحرية التي هي وحدها التي تجعل منا بشراً.

السماء التي يمكن للإنسان أن يعرفها هي التي تتحدى معرفة الإنسان، وهي التي يُسأل عنها، وهي التي يحكم باسمها، وهي التي يمكنه أن يوسّعها ويستثمرها، أما السماء الغائبة فهي التي يشتاق لها ويصعد بروحه إليها، لكنه إن جعلها ميدان استثمار وذريعة حكم، فإنه سيفقدها ويفقد حريته معها ويحوّلها سلطة تحجب ضوءه الداخلي، وتغلق شارعه الذي يفتح له إمكانات الأرض. حين تتحوّل السماء الغائبة سلطة قهر، تفقد إمكان عشقها وخيالها، وتُغيّب باسمها سماء حريتك الخاصة. لذلك

عليك أن تُشكّل سماءك الداخلية، ليتسع فضاء حريتك.

في العام 2005 كان الفنان الألماني رولاند كرويزر يفتح شوارع العالم بأسئلة (كانط) من خلال كتابة هذه الأسئلة التي سمّاها «أسئلة العالم» على يافطات صفراء، بأربعين لغة، ووزعت على شوارع عدّة بلدان. أسئلة فلسفية تفرش في الشوارع وتسأل الإنسان عن نفسه وقلبه وحياته، فتصبح أقرب إليه مما تكونه في الكتب وأدمغة الفلاسفة حيث الأبراج العاجية.

نجوم (كانط) أضاءت أرض أوروبا وفتحت شوارعها، واصّعدَتْ إلى السماء بسلطان العقل. لقد فتحت خرائط الأرض والسماء، فصار السفر ممكناً، والمدن تهندس طرق السفر، لكن ما هو السفر «السفر انتقال من المعلوم إلى المجهول، من اليقين إلى الالتباس، من أرض أليفة إلى أرض غريبة. رحيل في اللايقين والغموض والتشتت. ضياع في هندسة المدن، في جغرافيا مكان لا يمكن الانتساب إليه روحياً ونفسياً، لأنه ببساطة لم يشهد مولدك وطفولتك، لم يعانق أحلامك. إنه انخراط عابر في عادات أخرى، نظرات أخرى، لغة أخرى»[42].

لا يمكننا أن نفهم السفر إلا عبر تجربتنا في الانتقال والرحيل والعبور والضياع والألفة والغربة والمغامرة، فالسفر هو علاقة متجددة مع هذه التجارب. المكان الذي لا يتيح لنا أن نقيم علاقة جديدة معه لا يُعوّل عليه في السفر، فالسفر ذهاب إلى مكان يحمل إمكان الضياع والالتباس

42 - أمين صالح، هندسة أقل، خرائط أقل.

والغموض. لذلك فالمدن التي لا تضيع أجسادنا وخيالاتنا وعقولنا وقيمنا وعاداتنا وأحلامنا وأفكارنا في هندستها مدن لا يُعوَّل عليها. فالسفر ذهاب إلى مدينة مرتعشة بالشك واللايقين.

السفر لحظةٌ تخفّف من هندسة القوانين الشاملة، القوانين التي تهندس حرفك وخيالك وشعورك وعقلك وحبك وروحك وحركتك بشمولها. كلُّ لحظة تُهْمِلُ فيها خارطةً تكون على سفر. وكل لحظة تَشْمِلك فيها خارطةً فأنت في مستقر.

السفر هو استبدال الهندسة الشاملة بهندسة هاملة. هو انخراط في خرائط المغامرة والتشتت. هو رحلة شك في حقيقة الخرائط وهندساتها. السفر حركةُ ملليمتر تُسفر لك عن شمس جديدة، وفجر جديد، ومسار جديد، وكتابة جديدة، وصورة جديدة.

الذهاب إلى مكان يثبت يقينك ليس سفراً. الذهاب إلى مكان يشملك ببركاته ليس سفراً. الذهاب إلى مكان يشهد على صدق شهادتك ليس سفراً. السفر مكان نختلف فيه ومعه وإليه. السفر مكان تضيع فيه محمولاتك من الأفكار والقضايا والمسلمات واليقينيات، وتعود منه بمحمولات أخرى أقل هندسة. السفر أن يكون لك خرائط كثيرة للمكان الواحد. وكل خريطة منها تريك المكان نفسه بهندسات كثيرة. تماماً كما يقول ابن عربي: «الواحدُ بالعين، الكثيرُ بالصور».

السفر يفتح مدن العالم.

العقل ينشط ويمارس فاعليته المسؤولة بالخيال. وينشط كذلك ويمارس فاعليته بالمتخيل، لكنها فاعلية غير مسؤولة. ذلك لأن المتخيّل نشاط جمعي يقوم على تصورات وجدانية غير حقيقية وغير واقعية. والمتخيّل يجد تصوراته الأثيرة في التاريخ. التاريخ يمده بوقائع لم تحدث وشخصيات لم توجد. وأحداث مختلقة وسير مركبة. وبطولات وهمية. الخطاب السياسي العربي في مجمله موجه في الغالب إلى جماهير تعيش في التاريخ المتخيل. لذلك ينشط هذا الخطاب بالمتخيّل الجمعي لا بالخيال الفردي.

الخيال نشاط العقل الفردي حين يحاول أن يدرك المستقبل أو يفسر الماضي، لذلك لابدَّ أن نحرر الخيال كي نذهب بمدينتنا للمستقبل. أما المتخيل فهو نشاط البنية اللاشعورية الجماعية حين تحفزها صور رغبوية في التاريخ. أي التاريخ كما نرغب أن يكون أو أنه قد كان.

كما هو حلم الجماعات الدينية في استعادة دولة الخلافة الراشدة، وعصور الإسلام الذهبية، ودولة الإمام علي ، ودولة الرسول. الأمثلة على الخطاب السياسي الذي يشتغل بالمتخيل لا بالخيال كثيرة، مثلا الخطاب السياسي الطائفي بين الخصوم السياسيين، يقوم على إذكاء المتخيل التاريخي لصراع الطوائف السياسي والديني وفقه هذا الصراع. ولعلّ في تحديد عالم الاجتماع العراقي فالح عبدالجبار لمقوم الطائفية ما يؤيد ذلك، فهو يقول «رغم أن الطائفية تقوم على إذكاء الخلاف الديني فقهاً ومؤسسات، فإنها في واقعها صراع مرير على الموارد والسلطة»[46].

46 - فالح عبدالجبار، من يعيد تأسيس الوطنية العراقية؟.

السياسي في صراعه المرير على الموارد والسلطة يُشغل معجم المتخيل من قبيل (الفرقة الناجية، أهل البدع، النواصب، نصرة الطائفة، أهل الجماعة، الدفاع عن السنة، سب الصحابة، كسر ضلع فاطمة، الكفر، الروافض، الخطر الشيعي، ولاية أهل البيت، التبرؤ والتولي، طاعة ولي الأمر، الصفويون، أبناء المتعة). مفاهيم هذا المعجم ومفرداته، تشتغل في الخطاب السياسي بشكل مباشر أو غير مباشر. لا تتوفر هذه المفاهيم على خيال ينتج صوراً ترسم للفاعل السياسي وشارعه الملتهب مستقبلاً محكوما بالمسؤولية والحيوية والإثارة. إنها تستعيد حروبه التي لا تنتهي، وصراعاته السياسية الأزلية. السياسي حين يفتقد الخيال يستعين بهذا المتخيل كي يعود بواقعه للوراء.

الملك الحسن الثاني، في خلافه مع الإمام الخميني، استند في خطابه السياسي إلى تمثيل نفسه بمتخيل الخلافة الديني، أمير المؤمنين المدافع عن أهل السنة، وعن المذهب المالكي ضد انتشار التشيع الذي ازدادت حدته بعد انتصار ثورة الإمام الخميني، وانحدارهما من سلالة السادة لم يزد خطابهما السياسي إلا تنافسا ونفرة. والأزمة السياسية الحالية بين المغرب وإيران، تعود في جانب منها إلى صراعات هذا المتخيّل في الخطاب السياسي.

الخيال يُوسّع الواقع، ليستوعب الجماعات المختلفة والمتخيل يضيّق التاريخ والواقع. إحدى أزمات خطابنا السياسي أن خطب الجمعة

---

http://www.iraqiwriters.com/inp/view.asp?ID=1586

هي إحدى مكوناته بل هي مرجعيته، وعلاقة المسجد بالتاريخ تقوم على التقديس المتخيل، وعلاقته بالواقع تقوم على الحلال، والحرام، والظالم والمظلوم، والحق والباطل، لا وسائط بين هذه الثنائيات. المتخيل، يمكن أن يكون مُكوّنا فاعلا في خطاب الثورات والانتفاضات والمقاومات، لكنه لا يمكن أن يكون كذلك في خطاب الدولة والاستقرار والمجتمع المدني إلا حين يوظف بمسؤولية عاقلة، حينها يكون خيالا يفتحنا على المستقبل.

المتخيل في خطاب السياسي يحرض جمهور شارعه على القيام برد فعل نافر (صدامات، تسميمات، تهويشات، تخريب إعلانات، ترويج إشاعات، طرد من مجالس، تسقيطات..الخ) لكل من يصنفهم مخياله الجمعي بأنهم أعداء[47].

خطاب النائب البرلماني الشيخ جاسم السعيدي، نموذج للخطاب السياسي الذي يشتغل بالمتخيل في إنتاج أفعال نافرة في الحياة السياسية بين الجماعات المختلفة دينيا، وعرقيا، وثقافيا، وبيانه الأخير عن احتفالات عيد النيروز يضج بهذه الأفعال النافرة ،جميع الاحتمالات ستكون مفتوحة في حال تم السماح بالاحتفال بهذا العيد أو الترخيص لأية جهة للاحتفال به، على أية جهة رسمية قد رخصت لهذا الاحتفال أن تسحب ترخيصها فوراً والا فإنها ستعرض نفسها للمساءلة النيابية.. لا يعقل أن يتم الاحتفال بمثل هذه الأعياد في دولة إسلامية والشريعة الإسلامية مصدر تشريعها.

47 - باسمة القصاب، مخيال الشارع الانتخابي، صحيفة الوقت العدد 25 ,278 نوفمبر 2006
http://www.alwaqt.com/art php?aid=28095&hi

وتقام فيها مثل هذه الاحتفالات المحرمة شرعاً[48].

المتخيل الديني والتاريخي للدولة الإسلامية والشريعة في هذا الخطاب السياسي غير المسؤول، يضيّق الواقع والدولة والمجتمع والأعياد، على العكس من ذلك فالخيال في خطاب السياسي يحرّض جمهور شارعه على القيام بأفعال يرون من خلالها واقعهم بشكل مختلف، ويرون مأزقه الحقيقية في الحاضر لا في الماضي، ويسعون إلى توسيع هذا الواقع عبر القبول بالجماعات المختلفة معهم، ويعددون من إمكانات الحلول لأزماتهم السياسية.

كان سؤال سقراط الأثير في محاوراته: هل يمكن تعلم الفضيلة؟

الفضيلة هنا، ليست هي، الورع، والتقوى، ومكارم الأخلاق، إنما الفضيلة التي شغلت سقراط في محاوراته. هي الخبرات وطريقة إدارة الحياة السياسية بكفاءة، أو لنقل بخيال خلّاق، إذ الإدارة تحتاج إلى خيال مبدع، يخلق حلولاً ويفك أزمات بدل أن يراكم مشكلات ويركب أزمات. لو طرحنا سؤال الفضيلة بهذا المعنى ليس على أعضاء الكتلة الإيمانية فقط، وليس على أعضاء كتلة الأصالة فقط، وليس على أعضاء كتلة المستقلين فقط، وليس على أعضاء كتلة المنبر الإسلامي فقط، وليس على أعضاء البرلمان فقط، بل على أعضاء المجتمع السياسي البحريني، ماذا ستكون الإجابة؟

48 - جاسم السعيدي من بيان أصدره مكتبه وأرسل إلى الصحف المحلية

لن أجد أفضل من الاستعانة بسقراط في محاورته لمينون، كان يقول «فرجال الحكم إنّما يبرعون في تدبير مدنهم باتّكالهم على الظنّ الصّادق. أمّا حالهم في العلم فكحال الأنبياء والكهنة: إذ هؤلاء كثيرا ما يقولون الحقّ، ولكن بغير علم بحقيقة الأشياء الّتي يتكلّمون فيها»[49].

يشمل مصطلح رجال الحكم في محاورات سقراط، رجالات الدولة والسياسيين، وهو يسميهم تسمية أقرب إلى السخرية والانتقاص بالإلهيّين، فهو يقول: «وأنت قد لا تنازع بأنّ هؤلاء الرّجال الّذين يوفّقون أيّما توفيق في أفعالهم وأقوالهم بغير علم، إنّما أليق الأسماء بهم أن نسمّيهم «الإلهيّين»[50].

وباعتقاد أقرب إلى اليقين يؤكد سقراط صحة تسميته بقوله: «فلسنا نجانب الصّواب إذن، إن وسمنا هؤلاء النّاس الّذين وصفناهم آنفاً... والكهنة وكلّ من كان ذا باع في تدبير السّياسة بالإلهيين. بل ولا سيّما رجال السّياسة من هم أحقّ بأن يوصفوا بالإلهيّين والملهمين، وذلك لأنّه لولا اللّطف الّذي ينزل إليهم من عند الله، لما فعلوا ما فعلوا من أشياء عظيمة وهم صفر من كلّ علم بالأشياء الّتي يتكلّمون فيها»[51].

تحتاج المدينة إلى تحريرها من هذا الصفر، صفر الخيال وصفر الكفاءة، وصفر الفضيلة.

---

49 - محاورة مينون، تعريب لطفي جبرالله

50 - المصدر نفسه

51 - المصدر نفسه

تحرير الحقيقة

الحلاج يستحق القتل. نعم يستحق القتل، لأنه خالف حقيقة دينية لم تكن تلك وجهة نظر فقهاء الخليفة المقتدر بالله الذي أمر بضرب الحلاج بألف سوط ثم قطع يديه ورجليه ثم صلبه على جسر بغداد سنة 309هـ. بل هي وجهة نظر أيضاً الأستاذة إيمان. المعلمة الأولى للتربية الإسلامية.

لقد باغتني جوابها، في ورشة تدريبية كنت أقدّمها عن مفهوم الحقيقة والبحث من وجهة نظر البحث السردي. لقد طرحتُ ثلاثة أسئلة تنشيطية على المشاركين من المعلمين والمعلمات الأوائل. الأسئلة هي: ما الحقيقة؟ وما البحث؟ وما السرد؟

فهمنا للحقيقة والبحث والسرد، يحدد موقفنا من استحقاق القتل، ما الحقيقة التي تبرر القتل؟ وما البحث الذي يقودك إلى القتل؟ وما السرد الذي يؤرّخ للقتل؟

الحقيقة التي تبرر القتل هي حقيقة العميان. والبحث الذي يقود إلى القتل هو البحث الذي لا يعتمد طريق العميان، والسرد الذي يؤرّخ للقتل هو السرد الذي يرويه العميان عن الحقيقة.

وحكاية العميان الشهيرة التي ينقلها أبوحيان التوحيدي في (المقابسة الرابعة والستون: في أن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا أخطأوه في كل وجوهه)

ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسها بيده ومثلها في نفسه، فأخبر الذي مسّ الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة، وأخبر الذي مسّ الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مسّ أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره. فكل واحد منهم قد أدّى بعض ما أدرك، وكل ما يكذب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل

وهناك رواية حديثة تقول إن الأول أمسك أرجل الفيل فقال الفيل هو أربعة عمدان على الأرض!.والثاني أمسك الخرطوم وقال: الفيل يشبه الثعبان تماما!. والثالث أمسك الذيل وقال: الفيل يشبه المكنسة! وحين وجدوا أنهم مختلفون بدأوا في الشجار وتمسك كل منهم برأيه وراحوا يتجادلون ويتهم كل منهم الآخر أنه كاذب ومدعٍ.

هل كانت الحقيقة التي شاجر فيها فقهاء الخليفة المقتدر الحلاج، تختلف عن الحقيقة التي تشاجر فيها العميان؟ إنهم يلتقون في طريقة تصورهم للحقيقة، على الرغم من الفرق بين كثافة الفيل الحسية، ولطافة السماء الغيبية.

الحقيقة في تصورهم وتصور الأستاذة إيمان، هي اليقين والإيمان وما لا يمكن الشك فيه، وهي ضد الظن، وهي الحضور المطلق للأشياء، هي الشيء الذي لا يتطرق إليه الوهم والخيال، وهي ما لا يتعدد ويختلف. الحقيقة هي الواقع والصدق، هي ما يوجد خارجنا، هي ما يوضع خارج الذات وحدوده، لذلك يتصورون الحقيقة موضوعية وليست ذاتية. الحقيقة في تصورهم هي ما لا يمكن أن يقال بعده شيء.لذلك حين قال الحلاج شيئاً غير حقيقتهم، استحق القتل.

الحقيقة مضافة دوماً إلى وسيلتها وأداتها، هي منسوبة إلى الأداة التي نستخدمها، لذلك الحقيقة ليست ما نراه وننظر إليه بقدر ما هي ما به نرى أو ما منه ننظر.. الحقيقة هي ليست الأعمدة ولا المكنسة ولا الثعبان، الحقيقة كانت في أيديهم التي بها يلمسون، كانت أداتهم التي بها يرون. وهذه اليد تعادل عند الفقهاء أجهزة فهمهم وعلوم الفتوى لديهم وقواعد الأصول التي بها يستنبطون حقيقة النصوص. الحقيقة في الأداة، ما تكشفه لك الأداة وتريك إياه وكأنك تلمسه وتشمه وتتذوقه وتسمعه هو حقيقة أداتك لا الحقيقة. لذلك تبقى الحقيقة ليست مطلقة، مطلقة من أداة تنسب إليها.

البحث هو طريق أداتك، أي الطريق الذي تشقه وتفتحه أداتك، لذلك لكل بحث منهج مكون من أدوات معينة.كان طريق العميان للوصول إلى الحقيقة هو ما فتحته أيديهم ومواقع تلمسهم، وصلوا إلى جوانب الحقيقة التي شقتها أدواتهم.طرق البحث مخفورة بالضلال والمراوغة والظهور والخفاء والوعورة والسهولة.وتتفاوت الطرق بتفاوت الأنفاس التي

تعمل على توسعة الوصول. كانت للفقهاء طرقهم وكان للحلاج طرقه، وكان لكل منهم ومنه موضعه من الحقيقة. تماماً كما كان للعميان مواضعهم من الفيل. وعلى الرغم من الاختلاف والتجهيل الشجار الذي مارسه العميان ضد بعضهم، لكن لم يكن لأي منهم الحق في قتل أعمى لم تره يده وموضعها ما رأته يد الأعمى الآخر وموضعها.

الحقيقة متشظية ومختلفة ومفصلة وبقدر ما تستطيع أداتك من فتح طرق متشعبة للوصول إليها، تستطيع أن تسردها بقدر أكبر من الاتساع. فالسرد يقوم على حكي التفاصيل لا على تجريدها، لذلك هو الأكثر قدرة على حمل الحقيقة وتمثيلها في تفاصيله الكثيرة. من هنا فإنه بقدر ما يقول بحثك من تفاصيل، يتمكن من سرد الحقيقة بطرق متعددة. كان الحلاج يسرد الحقيقة عبر مشاهداته الكثيرة، كان يراها في كل الكائنات متحدة معها وحالة فيها، وكان الفقهاء يرونها في نصوصهم الظاهرة فقط. والظاهر لا يظهر أكثر من سطح طريق.

الحقيقة لا يملكها طريق. فتفاصيلها لا يستوعبها طريق واحد، لذلك تظل الحقيقة نسب وعلائق يكثر منها الإنسان ليتعلق بالحقيقة لا ليصلها، وهذا ما أدركه الحلّاج، فراح يقول الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة. الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق.

الحلاج سارد لا جارد، فالسارد يفصل ويُكثّر، والجارد يجرد الحقيقة من العلائق التي يجعلها تحل وتتحد مع العالم وكائناته وخلائقه.

من هنا فالسارد يمتلئ بصور الألوهية المتعددة في العالم. فيَتْمل بجمالها وجلالها، على النحو الذي تخبرنا به كؤوس السهروردي اللهم إنا في الثمالة كؤوس تمتلئ بك.

تحرير الرابطة المدنية

يذهب ستانلي فِش في كتابه(هل يوجد نص في قاعة الدرس؟ سلطة الجماعات المفسرة) إلى أن الطلاب أو الجماعات في المجتمع أو الجمهور في قاعة المحاضرات، يقرأون ما في أذهانهم من مسبقات وأفكار وأحكام وقناعات وما يجمعهم من كل ذلك هو الذي يجعل منهم جماعة متماسكة ومفسرة وليس النص أو المحاضرة. النص يكاد يكون غائبا والمحاضرة تكاد تكون غائبة، والحاضر هو ما يربطهم من قناعات وأحكام واستراتيجيات قراءة.

مثلا كنت أظن أن سيرة علْمَنَتي (علمانية الراهب.. شيء من سيرة الرهبنة والعلمنة)[52] هي نص يملك معنى قائما بذاته. ويمكن أن أقدمه أو يقدم نفسه في قاعة المجتمع. كنت أظن أن نصي سيوجد ويكون ويقول في هذه القاعة، فهل كان نصي موجوداً في قاعة المجتمع؟ أو كانت قناعات الجمهور هي الموجودة، وهي التي تحدد بسلطتها معنى نصي وتفسره.

لم يكن نصي موجوداً، على الرغم من أني كتبته ونشر في صحيفة الوقت، وتداولته المنتديات الإلكترونية والمجموعات البريدية، ونشرته في مدونتي الإلكترونية.

---

52 - انظر في هذا الكتاب سيرة الرهبنة ص159

ما كان موجوداً هو تفسير الجماعات الدينية للعلمانية وهي الجماعات التي كنت أخاطبها في مجتمعي. كانت سلطة هذه الجماعات المفسرة هي الموجودة وهي التي عملت على تقديم معنى العلمانية.

وكي نفهم ذلك جيداً، علينا أن نفهم أن المجتمع ليس مجموعة أفراد، بل هو الرابطة التي ينتظم من خلالها الأفراد في جماعة. كذلك النص ليس مجموعة كلمات، بل هو ما يجعل الكلمات في نظام، أي الرابطة التي تنتظم من خلالها في نص أو خطاب. هذا يعني أن هناك نصاً في قاعة المجتمع وفي قاع قاعته على وجه التقريب، وهذا النص هو الجماعة نفسها أو رابطها أو ما يجمعها من استراتيجيات تفسير وتأويل وفهم.

هذا هو الموجود وهو صاحب السلطة والقادر على أن يفسر وفق ما يريد. أما نصي اليتيم من جماعة تعطيه أبوتها، فلم يكن موجوداً في قاعة المجتمع التي لا تتسع للخارجين على رابطها. يتجلّى نص الجماعة ورابطها في الأنشطة التي يقومون بها من أجل منح الأشياء معناها. مثلا حين أرجع إلى المنتديات الإلكترونية أجد أن نصي المنشور هناك غير موجود.

هو موجود في الموقع ولكن ليس في قاع عقولهم ولا قلوبهم، ما هو موجود وجودا فاعلا وقويا هو نص الجماعة ويتجلّى في النشاط القرائي الذي قاموا به من أجل تقديم تفسير وتأويل، وقد تمثل هذا النشاط في استحضار نصوص الفتاوى والمحاضرات وخطب الجمعة وصور القيادات والعلماء والفقهاء ومواقفهم واستدعاء مواقف الأئمة وكلماتهم والآيات

والأحاديث والتاريخ. هذا ما كان موجوداً وهو ما يربط هذه الجماعات ويمنحها سلطة تفسيرية. وجدت أن السؤال ليس ما معنى نصي؟ وأين ذهب؟ لا معنى له. فالمعنى يتحدد بما تفعله هذه الجماعات من أنشطة قرائية. تمثل مواقفها.

«الجمل لا تظهر إلا في مواقف. وفي إطار أو في إطار مؤسساتي» وجملتي أو نصي ظهرت أو لأقل غابت في إطار هذه الجماعات المفسرة.

وهذا ما يؤكده ستانلي فيش «المعنى ليس ملكاً خالصاً لا لنصوص محددة ثابتة. ولا لقراء مستقلين مطلقي اليد في تحديدها. بل هي ملك خالص لجماعات مفسرة مسؤولة عن أنشطة القرّاء وعن النصوص التي تنتجها تلك الأنشطة أيضاً».

المجتمع ليس مجموعة أفراد. بل منظومة علاقات متعددة. ومهمة المثقف العمل على هذه العلاقات تفكيكاً ونقداً وبيان ما تتجزه في المجتمع من أحداث ووقائع ومأزق وأزمات.البعد السياسي هو بعد من أبعاد المجتمع. ولا يمكنه أن يكون الممثل الوحيد لما هو معقود في المجتمع من علاقات. أي أن التمثيل السياسي لا يعكس حقيقة العلاقات الاجتماعية لذلك «يدين بورديو الفهم الذي يعتبر السياسي كانعكاس للاجتماعي أو السياسي كصورة حقيقية للعلاقات الاجتماعية»[53].

53 - السماء على بيار بورديو سوسيولوجيا الحقل السياسي. علي سالم ص 90

حتى الصراعات السياسية التي نشهد وقائعها بشكل منتظم لا تمثل حقيقة الصراعات الاجتماعية. كما يفيدنا بورديو فـ«الصراعات السياسية لا تعكس حقيقة الصراعات الاجتماعية، لأنها تدور بين تنظيمات أكثر مما تدور بين طبقات وفئات»[54].

هناك صراعات اجتماعية تحركها روابط مذهبية وتاريخية وثقافية، وتعطي لنفسها مشروعية دينية غير قابلة للدحض، ويتحدد شكل الدولة والمجتمع والإنسان ومعناهم وفق نشاط هذه الروابط وما تنشئه من جماعات ومؤسسات. هكذا يكون المعنى وفق منظور هذه الروابط، ومهمة المثقف هو تفكيك هذه الروابط غير المدنية ونقد معناها.

سأعطي ثلاثة أمثلة من خطابنا الاجتماعي والسياسي والديني على هذه الروابط غير المدنية، وكيف تشتغل في إنتاج معناها غير المدني، الأول هو نموذج رابطة علماء الشريعة بدول مجلس التعاون، والثاني هو نموذج لخطاب الولاء القائم على رابط الغنيمة والقبيلة لا على رابط المواطنة، والثالث هو نموذج الولاية الدينية القائم على رابط الموالي والناصبي، والرابع هو نموذج الخطاب الديني القائم على رابطة الاعتقاد في تحديد مفهوم المواطن والمرتد. يتحدد المعنى في كل هذه النماذج خارج إطار الرابطة المدنية، معنى الإنسان، ومعنى الوطن، ومعنى الولاء، ومعنى المواطن، ومعنى العلاقة التي ينتظم من خلالها الناس.

---

54 - المرجع نفسه ص 89

رابطة علماء الشريعة

أعلن في يونيو2008 في البحرين. إشهار جمعية رابطة علماء الشريعة بدول مجلس التعاون الخليجي.

عبداللطيف الشيخ رئيس اللجنة التأسيسية. أوضح بأنها جمعية علمية إسلامية شرعية مستقلة تتكون من مجموعة من العلماء في العلوم الإسلامية من دول مجلس التعاون الخليجي. مشيراً إلى أن الجمعية تستهدف القيام بأنشطة دينية وثقافية واجتماعية وخيرية وتوعوية وعلمية. وتعمل على إيجاد التقارب بين علماء الشريعة في الساحة الخليجية. وتوحيد الآراء الفقهية والفكرية. والاهتمام بقضايا المسلمين العامة وتنبيههم إلى الأخطار التي تهدد هويتهم العقدية والثقافية. إضافة إلى الحوار مع التيارات والمذاهب الفكرية المتعددة. وإقامة الدورات الشرعية لتأهيل العلماء والدعاة. وإصدار النشرات الدورية حول القضايا الإسلامية. وعقد المؤتمرات والندوات العلمية[55].

الرابطة الشرعية التي يقدم هذا التجمع هويته من خلالها. ويحدد وظائفه وأهدافه استناداً إليها. هي نفسها تشكل مشكلة تحول دون أن تكون الرابطة المدنية لمواطني دول الخليج على مستوى دولهم أو على مستوى تجمعهم الخليجي مرجعاً إليهم. فالدولة الخليجية ما زالت لم تستكمل بعد رابطتها المدنية المواطنية. وتعاني هذه الرابطة المدنية من مشكلات

55 - انظر جريدة الوقت العدد 782 12 أبريل 2008 http//www alwaqt com/art php?aid-108299

تتعلق بالتكوين القبلي والديني.

ما يتعلق بالتكوين الديني في شكله الطائفي خصوصاً، أصبح بعد غزو العراق مشكلة متفاقمة ومصدرا للانقسام، ولا يمكن معالجة هذه المشكلة بأدوية هي نفسها سبب في المشكلة. فالرابطة الشرعية التي صارت ملجأ للطوائف، بحاجة إلى دواء من خارجها. بمعنى أن إنشاء تنظيمات باسم الشريعة أو الدين على مستوى دول الخليج أو على مستوى كل دولة من دول الخليج كافة، يفاقم من هذه المشكلة. نحن بحاجة إلى تكوين مؤسسات أو تجمعات عابرة، والحل فيما أرى أن تكون هذه المؤسسات العابرة تحمل رسالة تعزيز الرابطة المدنية، وذلك إما بإنشاء روابط تنتمي للمجتمع المدني أو روابط فكرية تقدم قراءة جديدة للمكون الديني (الشرعي).

لو كانت رابطة علماء الشريعة تحمل في خلفيتها ما يشي بهذه المهمة، أي تقديم خطاب ديني جديد عابر للطوائف والمذاهب وأشكال التدين التقليدي أو الأيديولوجي أو الجهادي، لحققت بالفعل مهمة مدنية تعزز من تكوين الدولة غير المنجزة في المجتمعات الخليجية. لكن مع الأسف، ليس هناك على مستوى الأهداف التي تحملها هذه الرابطة ولا على مستوى التسمية، ولا على مستوى الأسماء البارزة في هذه الرابطة ما يشير إلى إمكان تقديم خطاب يتجاوز بالفعل المشكلة التي تعاني منها الرابطة المدنية أو المواطنية على مستوى الخليج.

فعلى مستوى التسمية (رابطة علماء الشريعة)، هناك إشكالية

في استخدام عنوان الشريعة، وجلّ التنظيمات الإسلامية، تقدم نفسها بوصفها ممثلاً للشريعة وتقيم جميع احتراباتها واختلافاتها على أساس أنها الممثل الحقيقي أو الصحيح للشريعة.

وهذا ما يشير إليه رضوان السيد بقوله: «المسألة العقدية تتمثل في ذهاب سائر الإحيائيين (حتى المعتدل منهم) إلى أن أصل المشروعية في الإسلام يقوم على الشريعة، وليس على الجماعة. وقد رأى الفقهاء المسلمون قديما أن الجماعة المعصومة التي تحتضن الشريعة هي الأصل في المشروعية. فقد آمنت بدين الله، وهي تعيشه، ويعصمها إجماعها من الضلال، بل ومن الخطأ والخطل الكبيرين. من دون أن يشمل ذلك أفرادها طبعا. أما القول إن الشريعة هي أصل المشروعية، فهذا يعني وضعها خارج الجماعة، وارتهان جماعة المسلمين لحاكم أو قلة تزعم أن الشريعة بيدها»[56].

وعلى مستوى الأهداف، ليس هناك ما يشير إلى تقديم خطاب جديد، وأعني بالجديد هنا، الخطاب الذي ينظر إلى واقعه وعالمه من منظور العلوم الإنسانية الحديثة المتجاوزة للتوظيفات الإيديولوجية أو السياسية أو السلطوية. وهي ما تعاني منه خطابات الإسلام الحركي بمختلف اتجاهاته، والإسلام الأصولي، والإسلام التقليدي والإحيائي والسلطوي، إلى آخر الأسماء التي تشير إلى إسلامات غير منتهية.

---

56 - راجع "تجديد الخطاب الديني في الزمن الأميركي العنف والإصلاح الديني" على موقع "إسلام أونلاين" عبر الوصلة
http://www islamonline net/arabic/contemporary/2004/02/article02c shtml

ليس في أهداف هذه الرابطة ما يشير إلى الصدور عن خطاب جديد. ولا ما يشير إلى مراجعة نقدية إلى خطاب الإسلام الحركي أو الإسلام التقليدي. وليس هناك، في هذه الأهداف، ما يبشر بقيم مدنية حديثة كالتعددية والانفتاح والتسامح وفهم الآخر. هناك توعية بالإسلام الصحيح، وتوحيد الآراء وأحكام الشريعة، والتنبيه إلى الأخطار التي تهدد هوية المسلمين العقدية والثقافية. المنظور الذي تصدر منه هذه الأهداف هو نفسه منظور خطاب الإسلام الحركي والإسلام الأصولي، وهو نفسه مصدر أزمتها.

وهذا المنظور ما لم يتم مراجعته نقدياً لن يفعل سوى إعادة إنتاج أزمة الخطاب الديني من جديد ولكن هذه المرة بتنظيم جديد وواجهة جديدة. وهذا يقودنا إلى القول إن كل تجمع باسم الإسلام أو باسم الشريعة أو باسم الدين، يهدف إلى خلق كيانات تنظيمية جديدة من غير خطاب جديد متجاوز لأزمة الخطاب الديني السائد، لن يكون أكثر من مشكلة أو أزمة جديدة كما هو شأن هيئة علماء المسلمين السنة بالعراق. وكما هو شأن المجلس العلمائي في البحرين، فهذه الكيانات التنظيمية وإن اتخذت لها وضعية قانونية مدنية، لن تكون أكثر من رابطة، أو جبهة، ناطقة بما يجعل منها سلطة ومرجعية لطائفة، أو لفهم لا يستوعب الرابطة المدنية العابرة للمذاهب والطوائف والقبائل والولاءات الطفيلية.

ستكون هذه الروابط، رابطة للون من الدين، الذي يتصالح مع

جماعات دينية معينة أو سلطات سياسية معينة على تسويات برجماتية، لكنها لن تتصالح مع عصرها وقيمه الحديثة. وستتحول هذه الروابط إلى واجهات سياسية تستخدم بقصد أو بغير قصد الشريعة، لتكسب قوة اجتماعية تخولها أن تعالج الأمور المستجدة على الساحة بما يحقق مصالحها، لا بما يحقق مصالح الخلق، وتنطق بما تريده هي، لا بما تقصده الشريعة.

وعلى مستوى العلماء الذين يتصدرون رابطة الشريعة، مع احترامنا لمقاصدهم الخيرة، ومراميهم النبيلة، ومكانتهم الاجتماعية، ومرجعيتهم الدينية، فإنني لا أستطيع أن أصادق على خطابهم أو أعول عليه في معالجة أزمة الدولة الحديثة في مجتمعاتنا الخليجية. فهذا الخطاب الذي مازال مشغولاً بموضوعات من قبيل «هل الوزارة ولاية عامة أو خاصة؟»، «الحاجة قائمة وملحة لحماية العفة وصيانة الأعراض في منع الاختلاط والخلوات في أروقة العمل»، «المجتمع الذي تموج فيه الفتن والانحلال الأخلاقي»[57]، كما هو شأن خطاب الدكتور عجيل النشمي الذي فاز برئاسة الرابطة.

رابطة الغنيمة

يتبدى مفهوم الولاء في الدولة، ليس من خلال دعوات السياسيين

57 - انظر الوصلتين.
http://www.alraimedia.com/Templates/frNewsPaperArticleDetail.aspx?npaId=20826
http://www.alqabas.com.kw/Final/NewspaperWebsite/NewspaperPublic/ArticlePage.aspx?ArticleID=278421

والمثقفين بضرورة التحول من الولاءات الضيّقة والخاصة إلى الولاء العام للدولة. فتلك لا تتجاوز أن تكون أمنيات في أحسن الأحوال، وفي أسوأها تلاعبات خطابية. لكن مفهوم الولاء، تظهره أصوات الخطابات الاجتماعية حين تشتد أزماتها في موقع الدولة.

خطاب محمد المحميد في عموده اليومي بصحيفة (أخبار الخليج)، الذي كان تحت عنوان (الشعوب ليست سامان ديفة)، يمثل خطاباً من خطابات الجماعات السياسية في الدولة. ومع أن العمود اليومي، هو مكان للرأي الذي يمثل الشخص. غير أنه هذه المرة لم يكن يمثل الشخص. بل كان صوت الجماعة فيه ينطق بما يدور فيها. غير أن هذا لا يعني أن هذا العمود محسوب على جماعة، بل هو محسوب على صاحبه فقط. وإن كان ينطق باسم جماعة «والناطق باسم المجموعة هو الذي يؤكد وجودها من خلال شرعية كلامه التي يظهرها»[58] وشرعية كلام هذا الخطاب تأتي من حجة صك الولاء الصامت.

ما الذي يقوله هذا الخطاب؟ وما المفهوم الذي يصدر له للولاء؟

يقول «ونقولها اليوم وبكلّ جرأة وصراحة لأصحاب القرار والحكم في تلك الأوطان، جمهورية أو إمارة أو حتى مملكة، إن كان من يحرض على القتل والتحريض والتخريب وقلب نظام الحكم يكون ثوابه اليوم اللقاء معكم والجلوس عندكم واستلام العطايا والمناصب منكم، فإن الشعوب

58 - علي سالم. السماء على بيار بورديو. ص98

الصامتة في أوطانكم بيدها أن تفعل ما يفعلونه وأكثر. وأن صك الولاء والصمت الأبدي الذي تتصورون أنكم ملكتم به الشعوب فإنها في حل منه، وليس له وجود ولا اعتبار وقد تم إلغاؤه. في اللحظة التي تشعر الشعوب أنها مجرد «سامان ديفة» أو «طنبور طين». وهذا ما لا ترتضيه لكم ولا لها، لأن وجودها مرتبط بوجودكم، ومستقبلها موثوق بمستقبلكم، غير أن ما تقومون به أثار التساؤلات والاستفهامات والاستفرابات، مما يجعل بعض الشعب مضطرا لأن يطالب بإعادة ترتيب البيت والمستقبل بكم أو حتى من دونكم.. اقرأوا التاريخ.. وأعيدوا تقليب صفحاته. وناقشوا مستشاريكم ومن حولكم، فإن الشعب الصامت يوشك أن يتحرك ويثور جرّاء السياط والمظالم التي تنزل يوميا على ظهره بسبب قراراتكم وتحولاتكم ولقاءاتكم وعروضكم»[59].

يصدر هذا الخطاب عن مفهوم للولاء، لا يتسق وشكل الدولة الوطنية الحديثة. فهذا الخطاب يتمثل الولاء وكأنه طاعة خاصة تقدمها جماعة لولاة الأمر، وفي مقابل هذه الطاعة الخاصة على ولاة الأمر أن تعطي هذه الجماعة وحدها مما عندها من ملك، كي تلزم صمتها، ويتهدد هذا الصمت بالثورة وإعادة ترتيب البيت من دون ولاة الأمر في حالة أن الجماعة لم تحصل على مبتغاها من أعطيات ولاة الأمر أو ذهبت إلى جماعة أخرى لا تلتزم صك الصمت الذي تلتزم هي به. هذا الخطاب ناطق إذن باسم جماعة تفهم مواطنيتها في صيغة صك سكوت. لقد قلت إن هذا المفهوم للولاء لا يتناسب وشكل الدولة الوطنية الحديثة، لأن صك

59 - جريدة أخبار الخليج. العدد 10967 .الثلاثاء22 أبريل 2008 م

الولاء القائم على صك الصمت يغلق الدولة، لأنه يغلق المواطنة التي لا تقوم إلا بحق النطق بالاحتجاج في الميدان العام.

هذا الصك يغلق الدولة على جماعة، ويغلق أبوابها العامة المفتوحة على المجتمع، والمجتمع المفتوح هو المجتمع الذي لا تغلق الدولة أبوابها من دون نطقه. الدولة جامع الولاء، أو هي مجمع الولاءات. الدولة ليست عقداً تصكه جماعة معها، بل هي تقوم على عقد يصكه المجتمع معها (Social Contract)، وهو ليس عقد صمت بل عقد نطق، وذلك لأنه عقد ينص على أن تحمي الدولة نطقهم المختلف والمتعدد والمتضارب المواقع والمصالح، بمعنى أن تكون الدولة نطاق نطقهم الآمن.

واذا كانت الدولة (السلطة) في طور من أطوارها البدائية، تعطي صكوك غنيمة لجماعة من دون جماعة مقابل صكوك ولائها الصامت، فإنها لن تستطيع أن تكون دولة حديثة ووطنية من دون استيعاب جميع الجماعات المتعددة ضمن صك واحد، هو صك العقد الاجتماعي.

لذلك فهذا المفهوم للولاء، يجعل من صاحبه ناطقاً لا باسم الولاء للدولة، بل باسم حقه من الولاء الشخصي أو الجماعي للسلطة في الدولة. ومجاز الصك يحيل إلى السوق وعمليات البيع والشراء، فالصك نوع من أنواع الأوراق التجارية، وكأن الولاء هنا هو عملية بيع تجارية تتم بورقة تجارية، وحين لا يكون لهذه الورقة ما يعادلها، في الخزينة أو في الحساب تفقد قيمتها، وتسقط من قانون التبادل التجاري. الولاء للدولة في شكلها الحديث، لا يمكن أن يستوعبه مجاز الصك، لأن ولاء الصك محكوم

بأفق الغنيمة، فمن يملك صك الولاء ينتظر غنيمة من الدولة. والغنيمة في العرف القبلي، هي ما تأخذه القبيلة بالقوة عن طريق الغزو، وتعطيه لحلفائها وشركائها. وهذا النمط من الولاء الذي ينطق به هذا الخطاب، يعزز من الصور النمطية التي عمل على تكريسها كثير من الكتّاب الغربيين والتي هي اليوم محل مراجعة نقدية وعلمية.

فهذه الصور ترى أن دول الخليج[60] ليست إلا قبائل بأعلام Tribes With Flags، وأن الخليجي لا يشعر بمواطنته في دولة حديثة بل كعضو في تحالف قبلي واسع يمحض فيه ولاءه للشيخ المترئس للتحالف مقابل حصوله على نصيبه من الغنائم. وأن التراث القبلي الطويل المتسم بشراء الولاء والإخلاص تعزز عبر أعطيات الدولة التي توزع المنافع والمنح لسكانها. والتي يتم توظيفها في شراء الشرعية من خلال الإنفاق العام بالإضافة إلى الأعطيات الممنوحة لأغراض كسب الولاء الشخصي.

إن منطق الدولة الوطنية الحديث، لا يمكن أن يتناسب وشكل هذا الولاء الذي يصدر عنه الخطاب الذي كان (المحميد) ناطقاً باسمه. إنه يفرغ مفهوم الولاء الوطني من قيمته الجوهرية القائمة على أن الدولة وطن لكل الجماعات، وهي تعطيك لمواطنتك، لا لجماعتك، ولولائك لقوانينها. وحتى لو خالفت قوانينها، فهي تعطيك ما تقرره هذه القوانين أيضا. أما مفهوم الولاء الذي يضيق بأي جماعة تشاركه في الغنيمة، وتزاحمه في

60 . انظر محمد عبيد غباش: سلطة أكثر من مطلقة. مجتمع أقل من عاجز. الدولة الخليجية / http://edriorials.blogunited.org

النفوذ والسلطة. فهو يناسب القبيلة قبل أن تكون دولة. وهذا المفهوم للولاء المقرون بالغنيمة هو ما يؤكد نطق هذا الخطاب «وتقديم الهبات والعروض والمناصب والمسؤوليات.. الأموال والمناصب فأعطوهم ما تشاءون. ولكن لا تبخلوا ولا تمنعوا الخير عن أبناء الوطن الآخرين المخلصين»[61].

في رواية «العلامة» يقبض المفكر والمبدع المغربي سالم حمّيش، على روح إشكالية التاريخ عند ابن خلدون، وهي الإشكالية المتعلقة بالولاء والعصبية، لقد حازت هذه الرواية جائزة نجيب محفوظ للرواية سنة 2002 وتمت ترجمتها إلى عدة لغات منها الفرنسية والإنجليزية على يد البروفيسور روجر ألان. وذلك لما تتوافر عليه من خصوبة بالغة في معالجة شخصية ابن خلدون وتمثل عميق مفهومه للتاريخ.

وقد ابتكرت الرواية شخصية «حمو الحيحي» وهو لا وجود له في الواقع، ووظفتها بصفته كاتباً لإملاءات عبدالرحمن بن خلدون.

لن يكون «حمو الحيحي» كاتب إملاء فقط، بل سيكون مُولّد أسئلة، ومثير إشكالات، وصديق معرفة وصاحب ذائقة قرائية ناقدة، في إحدى ليالي الإملاء، يثير «حمو» سؤالا إشكالياً «إذا كان التاريخ ديواناً لا تحتل العبرة فيه حصتها الوضاءة، ولا دورها الدافع المفيد، فأي معنى يكون للمتغيرات أو للتقلب بين الأطوار والفترات»[62].

---

61 - جريدة أخبار الخليج، العدد 10987 ،الثلاثاء22 أبريل 2008 م

62 - رواية العلامة، سالم حميش، ص 64

يثير هذا السؤال، أعماق تفكير ابن خلدون في التاريخ، وأعماق إحساسه العميق بثقل التاريخ، فيجيبه «سجلها يا حمو قبل انصرافك

سجل علة العلل الحيثية قبل أن تفلت مني ناصيتها، أو يعميني نور نصاعتها وتميزها. أم العلل في تعطل العبرة وتراكم الأزمنة اللامجدي، أراها الآن في فساد بذرة التاريخ ودفعة أطواره، أراها في عُوار هذا الأصل المتنطع المتناسخ، العائد دوماً بنفس المعاطب والخروقات»[63].

ما هذه البذرة التي تفسد التاريخ، ولا تجعله ينمو ويعتبر ويتعظ، ليستأنف حياة جديدة، ما الذي يجعل هذه البذرة فاسدة؟ ما الذي يفسد درس التاريخ؟ ويجعله غير مجدٍ، ما سرّ المعاطب والخروقات؟

«أراها يا حمو في بلوى العصبية بالذات والصفات»[64] «العصبية أم البلايا كالفينيق المنبعث من رماده»[65]. «عصبية الولاء والاصطناع التي بتعظيمها وتسعيرها تتنافس العصابات في الاستفلاظ بعضها على بعض»[66].

هذه البلوى العصبية تجعل الدولة بذاكرات كثيرة متشظية ومحتربة ومتكهّفة (من كهف). ما يهدد الدولة ليس فتح تاريخ العصبيات ونقده، بل

---

63 - سالم حميش، رؤية العلامة، ص 64

64 - المصدر نفسه، ص 64

65 - المصدر نفسه، ص 61

66 - المصدر نفسه، ص 135

فتح العصبيات نفسها، فتح باب الدولة لها واصطناعها إياها وتعظيمها لها وتسعيرها (من السعار والسعر) حد الاستفلاظ.

الدولة تكون حين تتعظ بالتاريخ، حين تتعلم درسه العميق، حين تعي بذرة فسادها وتستبدلها ببذرة أخرى، حين تكف عن اصطناع الولاءات الطفيلية العصبية، والا سيكون الموت أو الشلل يتربص بها، نحن نفتح الذاكرة كي نعي درس التاريخ، ونكشف هذه البذرة الفاسدة التي تنخر في عمر الدولة، وتجعل من دولنا أشباه دول. نفتح فعل الفتح كي نُعرِبه، كي نخلصه من بلوى العصبية التي هي كالفينيق، تنبعث مع كل طور من أطوار الدولة، طور 1924 وطور 1971 وطور 1975 وطور 2002 مع كل انبعاثة يأتي هذا الطائر في شكل حياة جديدة، لذلك لابد أن نواجهه ونفتح أفعال انبعاثه.

فساد بذرة التاريخ بالعصبية، إنها البذرة التي تجعل عمر الإصلاح في الدولة دوماً قصيراً، كما يقول ابن خلدون. لأنها هذه البذرة تثقل الدولة بعيوب تعجل بها أو تشلها أو تهدد استقرارها، ويعدد لنا ابن خلدون هذه العيوب بنبرة تقريعية عالية الوقع «وازع القرابة والدم في الظفر بالملك عيب. اصطناع المرتزقة والموالي في إدارة دفة الحكم عيب، الاستبداد موفقاً كان أو بائساً عيب، التعويل على مشورة الهَرِمين ومن طبختهم الدولة عيب. تفضيل المتزلفين على المضطلعين الأكفاء في الدواوين عيب»[67].

---

67 - سالم حميش، رؤية العلامة، ص 66

العصبية تصنع العيب. والدولة المبتلاة بعيب العصبية لا يمكنها إلا أن تكون دولة خلدونية، أي دولة تنخر فيها بذرة الفساد ولا تتعظ بعبرة التاريخ. لذلك مادام ابن خلدون قادراً على أن يفسرنا، فلسنا في التاريخ بعد. أن يكون ابن خلدون مازال يفضح عيوبنا فذلك هو العيب الأكبر.

نحن لا نفتح التاريخ. نحن نفتح هذه البذرة التي تحول بيننا وبين أن يكون لدينا تاريخ، تاريخ أرضه مشتركة، تاريخ من دون عيب، ودولة من دون عيب. الدولة حيث التاريخ أولا تكون دولة، والدولة حيث اللاتاريخ شبه دولة أو دولة ينقص التاريخ من أطرافها.

يسوق ابن خلدون شاهدة في نهاية عمر تاريخه الطويل يسميها «معضلة العبرة من التاريخ»، يسوقها بروح كافرة من أن يكون لنا دولة تعي درس التاريخ وتملك الجرأة على مكاشفته «تريدني الآن في معضلة العبرة من التاريخ. بيد أني قطعت حول التفكير فيها طورين على الأقل: طور هو الأطول لازم عهد فتوتي وحتى كهولتي الأولى، وآمنت فيه أن التاريخ ذو فوائد شتى، وأنه مخزون الدلالات الكبرى وكتاب العبر المثلى، وطور هو الحاصل اليوم، بت أشك خلاله في قدرة أولي الأمر وأرباب الدول على مكاشفة التاريخ والنظر إليه كما وصفته، أو تُرِيبُني قابليتهم في ذلك»[68].

علاقة الولاية

---

68 - المصدر نفسه، ص 47

على خلفية جدل بشأن مقولة النائب البرلماني الشيخ حمزة الديري المقطوعة التاريخ والسياق «إذا كان الشيخ السعيدي ناصبياً فإمام الحرم أكثر نصباً منه» سألني أحد الأصدقاء سؤالا وصفه بأنه لغوي. يقول السؤال «ما معنى (إذا) في اللغة العربية؟» قلت له: هي ظرف لما يستقبل من الزمان، خافض لشرطه، منصوب بجوابه. قال لي: يعني هي تثبت صفة النصب للسعيدي أو تنفيها. ففي مجلسنا هناك من يقول هي تثبت وهناك من يقول هي تنفي.

قلت له سؤالك إذن ليس لغوياً. فأنت تسأل عن (إذا) الخطابية، وليست (إذا) اللغوية. فـ (إذا) إذا دخلت في خطاب، صار مفهومها لا يتحدد معناه بأقوال علماء اللغة ومعاجمهم، بل يتحدد بأقوال أهل السياسة، وعلماء الخطاب الاجتماعي والثقافي وخبرائه.

«أنا لا أتهمه بالنصب، لكن أقول إذا كان الشيخ السعيدي ناصبياً فإمام الحرم أكثر نصباً منه» هي ليست مقولة الشيخ حمزة، بل هي مقولة الخطاب الذي يصدر عنه الشيخ، تماما كما أن جملة السعيدي «بأنه لن يصلي خلف الشيخ عيسى قاسم أبداً ما دام على عقيدته» في حواره مع منتدى الدير قبل عام من مقولة الديري، ليست مقولته. بل مقولة الخطاب الذي يصدر عنه السعيدي. وهو خطاب أشدّ عنفاً وإقصاء، لكنه يستوي مع خطاب الشيخ حمزة في التورط في تراكمات الخلافات التاريخية وتصوراتها للآخر.

(إذا) في خطاب الديري و(لن) في خطاب السعيدي، تستحضران

تاريخ الخلافات المذهبية والعقدية وظلالها وحساسياتها واستفزازاتها. بل يمكن القول إن السعيدي والديري ما هما إلا أدوات في مؤسسة هذا الخطاب. ومع أنهما يستويان في ذلك، غير أن السعيدي يبقى أكثر وفاء لسلفيته والديري أكثر تورطاً بها. بمعنى فيما يبقى السعيدي منسجماً وحريصا ومصراً على سلفيته، يحاول الديري زحزحتها وفتحها غير أنه يتعثر بها ويقع.

والدليل على ذلك، أن الديري، كان يحاجج جمهوره بمنطقهم، ليبرر انفتاحه على صلاة السعيدي، ويستعين في هذا الحجاج بخطاب الإمام الخميني الوحدوي. و(إذا) كانت أداة حجاجه الخطابية التي حجبها السعيدي مولولاً بانتهاك عرضه العقدي. وهو لا شك حجاج صعب وشاق، وذلك لما يحظى به السعيدي من كراهية ورفض وسمعة سيئة في خطاب جمهور الديري.

لم تكن زلة لسان كما حاول بعض النواب التبرير لزميلهم. بل كانت عثرة خطاب. زلة اللسان تنتج عن خطأ فردي، وعثرة الخطاب تنتج عن فعل إرث ثقل جماعي وتاريخي ولا يتحمل خطأها فرد واحد.

في عام 1987 كنت وأنا في المرحلة الثانوية مدفوعاً بخطاب الإمام الخميني الوحدوي للصلاة خلف إمام الحرم، وأسبوع جمعية التوعية الوحدوي ما زال مدفوعاً بهذا الخطاب. وما فتئ الشيخ عيسى قاسم يذكرنا بهذا الخطاب، لكن خطاب الوحدة يتعثر دوماً بخطاب التاريخ العقدي. و(الناصبي) واحدة من هذه العثرات الخطابية التي

لن تزال عن طريق المسلمين بتجنب لسان الشيخ حمزة لها، بل ستزول بتجاوزنا لتاريخها، وتلك مهمة أشك أن الخطاب الوحدوي ينجزها، كما أشك أن الخطاب السياسي القائم على المناورة والمجاملة والمخاتلة يمكنه أن ينجزها.

يبقى هناك فرق بين (إذا) المستقبلية المنصوبة بجواب الشرط، و(إذا) المنصوبة بالتاريخ الذي لا يكف عن الحضور في مستقبلنا. الأولى منصوبة، والثانية ناصبية.

هناك (إذا) أخرى في خطاب الديري، ليتها أثارت جدلاً، وهي التي وردت في جملته «إذا يأخذون آراء مختلف الفقهاء فلن تمشي الدولة، لأن الفقهاء يختلفون في فتاواهم وآرائهم».

الدولة فعلاً لا يمكن أن تمشي وهي مقيّدة بروابط تحددها ولايات تاريخية لجماعات سياسية نصبت لبعضها بعضاً حروباً في التاريخ، وما زلت مستمرة في روابطنا المعاصرة، وهذا ما يجعل منها غير معاصرة.

الرابطة غير المدنية

في حديث خاص قال لي الصديق عضو جمعية الرابطة الإسلامية حسن المدني: أعرف تماماً أن تحكيم الصراع الأيديولوجي، لن يزيدنا إلا تخندقاً وتعصباً. كان حديثنا على خلفية شعار الشيخ عيسى قاسم عن سقوط العلمانية، وشعار مجلة الرابطة الإسلامية (العلمانية= الإلحاد).

يبدو أن الإخوة في جمعية الرابطة الإسلامية، أرادوا أن يذكروا إخوانهم في تيار جمعية الوفاق الإسلامية، أنهم قد سبقوهم إلى إعلان دعوة التسقيط أو ما يفوقها قبلهم، ولم يجدوا غير إعادة نشر كتابات الشهيد عبدالله المدني عن إلحاد العلمانية، وكلام من مجلس الشيخ سليمان المدني 'أنا لا أفهم الفصائل الوطنية. أنا عندي المواطن المسلم فقط، أما من ولد من مسلمين ثم لم يؤمن بالإسلام فحكمه في الشريعة باتفاق الفقهاء هو القتل. وإذا أعلن التوبة نعطيه فرصة لقضاء ما فاته من صلاة وصيام ثم يقتل أيضاً حداً'

لقد قلت كلام مجلس الشيخ، ولم أقل فتوى الشيخ ولا كلام الشيخ، لأشير إلى مسألة لفت انتباهي لها الصديق حسن المدني. وهي أن نقل كلام مجلس الشيخ، عادة ما يكون مهدور السياق، السياق الخاص والسياق العام. وهذا يجعل من النقل عملية استخدام في مجال الصراع الاجتماعي والسياسي، أكثر منه أمانة.

لقد حضرت مجلس الشيخ أكثر من مرة، في مطلع التسعينيات وشاهدت بإعجاب مهارات الشيخ الكلامية، وحركات يده الجسدية واستمتاعه الذهني بإيراد الاعتراضات عليه وولعه بتفنيدها. ولا أكتم أن صورة هذه المشاهدة ظلت تداعب مخيلتي بحلم أن أتمثلها في خطابي.

لو كان الشيخ لا يزال اليوم في مجلسه، لما ترددت لحظة في الذهاب إليه حاملا اعتراضاتي على كلام مجلسه، سأذهب معولاً على ولع الشيخ بالاعتراضات والحجاجات، لكني لن أذهب اليوم إلى الرابطة الإسلامية،

لأنها لا تملك ما كان يملكه الشيخ، من فسحة الاستمتاع بالاعتراض، واعتباره لعبة ذهنية تستحق بذل الوقت والجهد.

كنت سأقول له، يا شيخ، جسد الدولة ليس مفصلا على مقاس المؤمنين الذي إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، بل هو على مقاس المواطنين، فالجسم السياسي مجمل أعضاء الجماعة ولكن باعتبارهم مواطنين... لا يفكرون ولا يعملون إلا وفقاً لمقتضيات المصلحة العامة.

ولأن الجسم السياسي يتغذى من الجسم الاجتماعي (الجثة الضخمة). فهو قاعدته التي يستند إليها، ويعمل من أجلها ويبرر تصرفاته باسمها، فعلينا أن نوطّن هذا الجسم الاجتماعي، ليتسع لمقاس الدولة.

كنت سأقول له إن القتل أو الشنق وفق مقاس جسد الدولة، يستحقه المواطن متى أخل بنظام المواطنة لا بد أن يشعر الإنسان تجاه النظام أنه قريب من الشنق إذا كان يستحق ذلك. وإذا كان لا يثق بهذه الصورة، فإن كل شيء يصبح عرضة للانهيار.

الجماعات الليبرالية والعلمانية على تنوعاتها شعرت أنها قريبة من الشنق، من دون أن تستحق ذلك. وكان الجسم السياسي عرضة للانهيار. في حين أن جماعات تستحق أن تشعر أنها قريبة من الشنق، كانت تشعر أنها قريبة من الحياة أكثر. الحياة الأكثر فسادا ونفوذا وهيمنة.

كنت سأقول له:في الرابطة المدنية الشنق على الوطن. وفي الرابطة غير المدنية الشنق على المعتقد، والدولة حيث الرابطة المدنية. وأنت المدني.

الفصل الثالث

داخل الدولة

منطق الدولة

هل يمكن تعريف الدولة؟ هل للدولة منطق تعرف به؟

المعنى عرضة دوماً لإرادة المصلحة والمعرفة، حتى معنى الدولة، كل ما له معنى، فمعناه خاضع لهذه الإرادة. والدولة هي قبل كل شيء فكرة، أي أنها معنى. هناك 145 معنى للدولة. في الأدبيات الماركسية فقط، وهناك ربما أكثر في الأدبيات الرأسمالية.

نعرف الدولة بالعرض لا بالجوهر. ليس لنا حيلة في تعريف الأشياء إلا بالعرض، وأقرب عرض لوعينا هو التجربة. ما نجربه هو الأقرب إلى فهمنا. السلطة تقع في نطاق تجربتنا. فنحن نسمع باسمها ونعرف أعوانها ونتعامل مع أجهزتها ونحفظ أسماء أعضائها ونعرف تواريخ أحداثها. لكن الدولة ليست هي السلطة. فالسلطة تزول وتتغير وتسقط والدولة باقية «كل الأنظمة زائلة لكن الدولة باقية»[69].

الدولة فكرة مجردة، لكنها لا يمكن أن تتحقق وتوجد إلا في تجربة مجسّدة في مصالح. الفكرة تتيح للتجربة أن تنمو وتتجاوز مأزقها وأخطائها. والتجربة تتيح للفكرة أن تكون وتتحقق وتتجاوز أوهامها التنظيرية.

---

69 - طور الدولة بالمغرب محمد شقير ص118

كان ابن خلدون يدرس تجارب الدولة المجسدة في سلطات العوائل والعصبيات والقبائل، كان يسميها دولاً، لكنها تسمية أقرب إلى المجاز، فالسلطة هي الأكثر تجسيداً للقوة والهيمنة والقدرة والإدارة، لذلك فهي الأكثر تجسيداً لفكرة الدولة، لكنها ليست الدولة بالمطلق، فهي جزء من الدولة أو جانب من جوانبها أو مكون من مكوناتها أو تجلٍ من تجلياتها.

ما يتجسد ليس هو الدولة، فالدولة تبقى فكرة مجردة، تخضع إلى تجسدات مختلفة، وكل تجسّد يمثل جانباً منها وتجربة فيها، لذلك نحتاج إلى استخدام التجريد.

إن ظهور الدولة في أي مجتمع سياسي لا يرتبط فقط بوجود العنصر المادي أو الحدود السياسية بل يشترط أيضا وجود عنصر معنوي أو ترساندتالي يتمثل على الخصوص في تبلور منطق للدولة.وبحسب هنري لوفيبر«الدولة تحكم وتسير، تحمي وتدافع، وتعاقب وتقال باسم منطق الدولة». ويتمثل هذا المنطق في المصلحة العليا للدولة، وهي فوق كل مصلحة وهي المصلحة الأسمى والأعلى»[70].

هناك فرق بين منطق الدولة ومنطق السلطة. بل قد يتعارض منطق السلطة ومنطق الدولة، فالسلطة تبقى في النهاية مجسدة في أشخاص أو عوائل أو عصبيات أو أحزاب أو جماعات. وهذه التجسيدات لها منطق مصلحة خاص بها، وكثيراً ما يتعارض مع فكرة الدولة، أو مع منطق مصلحتها.

---

70 - طور الدولة بالمغرب محمد شقير ص131

وحين تلبس جماعات السلطة منطق مصلحتها بمنطق مصلحة الدولة، فإنها في هذه الحالة تختطف الدولة، وتتحدث باسمها بوصفها الممثلة الرسمية لشرعيتها. بل إنها تحتكر هذه الشرعية، لها وحدها. وكأن الدولة هي السلطة فقط. الدولة هي السلطة بأقسامها الثلاثة المستقلة، والمؤسسات الإدارية والمواطنون والجغرافيا والقوانين والدستور والعلاقات التي تحكم كل ذلك. الدولة هي جزء من سلطة الأفراد، لكنها فوق سلطتهم وفوق منطق مصلحتهم. هي منهم وأكثر.

يقول جون لوك في كتابه الحكم المدني «فسلطة الدولة إذاً لا تختلف في جوهرها عن السلطات (أو الصلاحيات) التي كانت للفرد في ظل المجتمع الطبيعي، وكل ما في الأمر أن الدولة (أو المجتمع المدني) تصلح المساوئ التي قد يتعرض لها المرء، بحكم أنانيته وأثرته»[71].

منطق مصلحة الدولة لا يستقيم ومنطق أنانية الفرد وأَثَرَته. ويصبح منطق الدولة مهدداً حين يتغلب منطق الأنانية الخاص على منطق الدولة العام. ويمكن أن نسميه بمنطق الطفيليين. وهو المنطق الذي تحكم من خلاله القوى الطفيلية. وهي بحسب تعريف عبد الإله بلقزيز: قوى لم تنشأ في بيئة الإنتاج والعمل الاقتصادي كفئات أو طبقات وراءها تاريخ من الاستثمار الخاص أو ذات سلطة اقتصادية حقيقية في المجتمع على نحو ما كان عليه دائماً أمر البرجوازيات في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة، وإنما هي قوى وفئات حديثة عهد بالتملك والاستثمار، لأنها

71 - جون لوك. ترجمة ماجد فخري. الحكم المدني

نشأت في أحشاء الدولة وفي أحضان القطاع العام، ونمت مصالحها الفئوية داخل بيئة الفساد السياسي والإداري والمالي، مستفيدة من انعدام وجود مؤسسات الرقابة النيابية والإعلامية والشعبية أو من تعطيل سلطة الرقابة القضائية أو من غيابهما معاً.

تطابق هذه القوى الطفيلية منطق الدولة بمنطقها الطفيلي الخاص حيث مصلحتها الاقتصادية الخاصة، فتفقد الدولة جزءا من قوتها الاقتصادية التي من المفترض أن تصلح المساوئ التي قد يتعرض لها المرء، بحكم أنانيته وأثرته. إنها قوى تعمل ضد منطق الدولة.

هناك أيضاً قوى طفيلية أخرى تتغذى من بيئة الفساد السياسي، فتنمي أشكالاً من الولاءات القبلية والشخصية والعائلية وتتمصلح من خلالها وتتقوى بها. وهي تحيل بهذه الممارسة الولاء من أن يكون ولاء عاماً مجرداً، ليكون ولاء خاصا مشخصاً.وبهذا المنطق الطفيلي تفقد الدولة أيضاً جزءا من قوتها الولائية، التي يفترض أن تصلح بها انتماءات الفرد الأولية للدم والعائلة والقبيلة والدين، هكذا يتحوّل الولاء من قوة للدولة إلى قوة ضد الدولة.

هناك أيضا قوى طفيلية أخرى تتغذى من بيئة الفساد السياسي والتمييز الطائفي، فتنمي جماعتها الطائفية وتقدم مصلحتهم الخاصة، على جماعة المواطنين العامة.وبهذا تفقد الدولة قوة الحياد التي تجعلها ملجأ آمناً لمختلف الجماعات المتنافسة أو المتصارعة.

بهذه الممارسات الطفيلية لا يعود للدولة منطق تقنع به الناس، ليكونوا مواطنيها، الأمر الذي يفقدها حتى قدرتها على النطق والكلام، فلا تعود تملك حتى قوة خطاب يفصل في المواقف التي تتطلب فصل الخطاب.هكذا تعود الدولة نفسها قوة طفيلية تتغذى من هذه الطفيليات وتعيش عليها. فلا تعود الدولة قادرة على أن تحكم وتسير وتحمي وتدافع وتعاقب، لأنها فقدت منطقها، وفقدت منطق مصلحتها الأعلى، لصالح المصلحات الطفيلية الأدنى.

مادام معنى الدولة خاضعاً لهذه القوى الطفيلية، فلا يمكن للدولة أن تعرف بمنطقها الخاص.

فكرة الدولة

«الدولة بالمعنى الكامل للكلمة هي فكرة. وبما أنها ليس لها غير حقيقة إدراكية فهي ليست موجودة إلا لأنها تدرك بالفكر.. لماذا بناء فكرة مجردة عن الدولة في حين تبدو الوقائع كافية لإفادتنا عما تشير إليه؟»[72].

الوقائع دائماً غير كافية. فلدينا في البحرين منذ 1923 بيروقراطية إدارية ولدينا مؤسسات ولدينا وزارات ولدينا تشريعات ولدينا سلطات ولدينا محاكم وانتخابات ومحكمة دستورية ودائرة شؤون قانونية، وهي كلها وقائع ملموسة، لكننا نشعر دوماً بأنها ليست كافية لإفادتنا إن كان لدينا دولة. هل الوقائع تكذب؟ أو أنها لا تدل بشكل كافٍ؟ هل لدينا وقائع وليس لدينا فكرة؟

يبدو الأمر كذلك، فليس لدينا فكرة. لا تحمل هذه الوقائع على أهميتها فكرة تحيل إلى الدولة، فجميع هذه الوقائع تحيل إلى أشخاص لديهم نفوذ واسع لإفراغ هذه الوقائع من فكرة الدولة، لذلك تبقى الدولة اسماً يحيل إلى وقائع ملتبسة ومشتبهة، وهذا ما يجعل الفكرة غائبة أو سهلة التغييب.

---

72 - الدولة، جورج بوردو، ترجمة سليم حداد، ص 10

في الوثائق الرسمية «يشمل إقليم دولة البحرين وجزرها والمياه الإقليمية، والجرف القاري، وأية منطقة أو المناطق الاقتصادية الخالصة، وأية أراض أخرى، والمجال الجوي، والبحار التي تمارس دولة البحرين سيادتها أو تتمتع بحقوق السيادة عليه وفقا لأحكام القانون الدولي».

جميع ما يشمله هذا التعريف، مسجل في الوقائع، أي في المؤسسات الرسمية الواقعة التي تحمل اسم مملكة البحرين، وكل شبر من أشبار ما يشمله هذا التعريف، تقره هذه المؤسسات من الناحية القانونية، أي أن ملكيته وما يجري عليه قانونياً صحيح وفق قوانين الدولة ولا يمكن لأحد أن يطعن فيه، حتى الجزر التي لا نرى غير ثلاث منها، ستجد قوانين الدولة تقرّها.

نحن أمام حالة غريبة فالوقائع تقر أن هناك دولة، لكن الفكرة تقول إنه ليس هناك دولة، لأن الوقائع تبحث عن معيار الإجراء وسلامته حتى لو كان بالحيل القانونية، والفكرة تبحث عن المعنى. الفكرة تقول إن الدولة لا تستملك من الناس، وإذا كانت الوقائع تقرّ هذه الاستملاكات مادياً وليس فقط رمزياً، فعلينا أن نعيد النظر في الدولة، وذلك بأن نعيد النظر في فكرتها.

دولة الناس

«لقد اخترع الناس الدولة كي لا يطيعوا الناس»[73].

الدولة يخترعها الناس. وليس واحداً من الناس، أو واحداً خارج الناس. الإنسان الواحد لا يخترع دولة، مهما يكن يملك في الناس ومن الناس. والله لا يخترع دولاً ولا يرسل أحداً يبشر الناس بدولة على نموذجه.

يمكن أن ننسب قبيلة إلى فرد ويمكن أن ننسب جنة إلى ربّ، لكننا لا يمكن أن ننسب دولة إلى شخص. فالدولة تُنسب إلى الناس. واذا حدث ونسبنا دولة إلى شخص، فإننا في الحقيقة لا ننسب الدولة بل ننسب ما هو دون الدولة، كأن تكون قوة مثلاً أو سلطة أو ملكاً أو حكماً أو قبيلة أو عائلة أو إقطاعية.

الدولة ينجزها الناس، والدولة غير المنجزة (دون الدولة) هي الدولة التي لا يخترعها الناس. وفي (دون الدولة)، يطيع الناس الناس، أما في الدولة فالناس لا يطيعون الناس، الفرق يكمن إذن في الطاعة. «الدولة هي شكل للسلطة تجعل الطاعة أكثر نبلاً»[74]. هناك طاعة النبلاء، وفيها يمتثل الناس ليس للناس، بل لقانون أو دستور هو فوق الناس لكنه من الناس. وهناك طاعة الأخساء، وفيها يمتثل الناس للناس الذين هم أقوى منهم بحكم العرق أو الطائفة أو المال.

---

73 - المرجع نفسه ص 11

74 - المرجع نفسه ص 11

في الدولة ليست هناك طبقة نبلاء، فالناس كلهم نبلاء بحكم طاعتهم لما هو نابع منهم، أما فيما هو دون الدولة فهناك طبقة نبلاء تجد في إخضاع الناس إلى طاعتها، أي في إخسائهم (وليس اخصائهم وإن كان هذا يقتضي هذا) تحقيقاً لنبلها. وتتحقق هذه العملية التي هي في حقيقتها إخساء للدولة بأن تجعل الناس تذهب إلى مجالسها كي تظهر فروض الطاعة والإذلال بدل أن تذهب إلى مجلس الدولة الذي هو بيت الطاعة، وما يصدر عنه مطاع من قبل جميع الناس.

مادام الناس لا يجدون بيتاً واحداً للطاعة، فسيضلون الدولة، ويهتدون إلى بيوت دون الدولة ودون الإنسان ودون الكرامة ودون القانون ودون ما هو فوقهم. إنها بيوت الطوائف والمتنفذين والنبلاء الذين يُعرّفون لا بطاعة الدولة ولا بطاعة الناس بل بإخساء الناس.

الدولة إما أن تكون دولة الناس أو لا تكون. ليست هناك دولة نبي ولا رب ولا وصي ولا قبيلة ولا حزب.

الطاعة العامة

الدولة هي أن نخرج من «طاعة العامة» إلى «الطاعة العامة». في «الطاعة العامة» الجميع نبلاء، وبقدر ما يطيعون تكون الدولة، والناس لا يطيعون الناس، بل يطيعون ما يتوافق ويتعاقد عليه الناس. إنهم يحترمون هذا العقد العام.

وفي «طاعة العامة» يحكم شخص أو آل (عائلة) وينظر إلى الجميع على أنهم رعاع وعامة وبسطاء ودهماء وسواد أعظم. بقدر ما يطيعون تكون ما دون الدولة. وهنا الناس يطيعون ناساً أي يطيعون الآل (عائلة). إنهم يذعنون وليس يحترمون.

في «طاعة العامة» لا يوجد ميدان اجتماعي أو سياسي عام، بل هناك ميدان للطاعة تتنافس فيه الجماعات لإظهار شعائر الولاء لشخص غير عام. وفي «الطاعة العامة» هناك ميدان اجتماعي وسياسي عام، يتحاور الناس فيه ويختلفون ويتعددون ويتباينون ويكذّب بعضهم بعضاً، ويستقوي بعضهم على بعض، ويفوز بعضهم على بعض، ويمثل بعضهم بعضاً ويراهن بعضهم ضد أو على بعض ويحتكمون في كل ذلك إلى مؤسسات عامهم، من دون أن يلجأوا إلى شخص مفترض الطاعة.

في «الطاعة العامة» مجال حركة الناس هو الشارع العام أما في «طاعة العامة» فمجال حركة الناس هو في الشارع الخاص حيث الطائفة والعائلة والقبيلة والعرق. حين يسيطر الشارع الخاص على الشارع العام، يستحيل هذا الأخير إلى «زواريب» لا مخرج منها، تضيع فيها الدولة، ويضيع فيها الناس وحقهم ومواطنيتهم.

في «طاعة العامة» الناس عامة يطيعون أولاة أمرهم. وفي «الطاعة العامة» الناس مواطنون يطيحون برئيسهم. الطاعة العامة تمنحك الحق في الإطاحة العامة بالشخصيات العامة التي تقدم حياتها الخاصة على حياتها العامة. كل ما هو عام هو حق مشترك، قابل للنقد والنقض.

الدولة لا تعرف غير العام، وهي بهذه المعرفة تحمي الخاص وتتيح له أن يعيش مستقلاً من دون أن يستولي على العام فيحول الدولة إلى ما دون الدولة. كانت الدول تسقط، لأن الخاص فيها يستأثر بـ «طاعة العامة» وفق سياسة الآداب السلطانية ولا يتيح لها أن تتحول إلى «الطاعة العامة».

تتهدد الطوائف والقبائل والعوائل حين يتحول الناس إلى «الطاعة العامة» بل وتفقد هذه الكيانات شرعيتها في الدولة حين تقدم نفسها على أنها صوت الناس أو ممثلهم أو جهتهم.

خارج الآداب السلطانية

يحدد ابن المقفع في كتابه (الأدب الكبير) ما ينبغي للسلطان نحو رعيته:

«لا تُمكن أهل البلاء الحسنِ عندك من التدللِ عليكَ. ولا تمكنن من سواهمُ من الاجتراء عليهم والعيبِ لهم. لتعرف رعيتكَ أبوابكَ التي لا ينالُ ما عندكَ من الخير إلا بها، والأبوابَ التي لا يخافكَ خائفٌ إلا من قبلها. احرصِ الحرص كلهُ على أن تكونَ خابراً أمور عمالكَ. فإن المسيء يفرقُ من خبرتكَ قبل أن تُصيبهُ عقوبتكَ، وإن المحسنَ يستبشرُ بعلمكَ قبلَ أن يأتيهُ معرُوفكَ. ليعرفِ الناسُ، في ما يعرفونَ من أخلاقك، أنك لا تُعاجلُ بالثوابِ ولا بالعقابِ، فإن ذلك أدومُ لخوف الخائفِ ورجاء الراجي».

لابن المقفع كتابان توأمان، سمي الأول بالكبير، لا لكبر حجمه، وانما لأنه خاطب به السلطان والخاصة، كما سمي الصغير صغيراً لأنه خاطب به العامة. والمراد بالأدب في عنوانهما: حسن الأخلاق وحكمة التدبير. يقع الأول في (35) صفحة مطبوعة، والثاني في (25) صفحة. كلام عن السلطان وعلاقته بالرعية وعلاقة الرعية به. وهو يقوم على مناشدة أخلاق السلطان، لا مناشدة أخلاق القانون.

يذهب كمال عبد اللطيف إلى أن الأهمية الكبيرة لابن المقفع تتمثل

في تأسيسه لأدب النصح السلطاني النصح المقرون بموضوع التدبير المنفتح على مرجعية في التاريخ وفي الأخلاق أوسع من مرجعية الأثر الديني، وأشمل منها، مرجعية النظر العقلي المعتبر جزءا أساسيا من الطبيعة البشرية، بحكم أنه أداة مدعّمة للدولة الجديدة في المجتمع الإسلامي.

سيكون لهذا التأسيس أثره الكبير فيما بعد في بلورة ما سيعرف بالآداب السلطانية، وهي كتابات تقوم في أساسها على مبدأ نصيحة أولي الأمر في تسيير شؤون سلطتهم، إذ تتضمن كل موادها مجموعة من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية الواجب على الحاكم اتباعها، بدءاً مما يجب أن يكون عليه في شخصه إلى طرق التعامل مع رعيته مروراً بكيفية اختيار خدّامه واختبارهم وسلوكه مع أعدائه.

ستنتج الدويلات الإسلامية في شرقها وغربها مجموعة كبيرة من الكتب التي تدخل في جنس الآداب السلطانية، ولعل أهمها: الفخري في الآداب السلطان لابن الطقطقي، والأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي ، بدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرق ، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد ، والتاج في أخلاق الملوك للجاحظ ، وسراج الملوك للطرطوش.

جميع هذه الكتب موضوعة كما يقول ابن الطقطقي «للسياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسيرة. فأول ما يقال إن

الملك الفاضل هو الذي اجتمعت فيه خصال وعدمت فيه خصال».

أحد جوانب مشكلة الفكر السياسي في الحضارة العربية أنه قام على هذه الآداب، مركز هذه الآداب (النص) هو الحاكم الملك الذي يتصرف في كل شيء. هي تؤدبه (تعينه وتعرفه وتخبره وتعلمه) كي يؤدب (يتحكم ويتصرف ويدير ويدبر) رعيته.

جزء كبير من الاستبداد مدين لهذه الآداب، فكل ما كتب في حضارتنا من كتابات سياسية ينتمي إلى هذا النص الجامع، وظل هذا النص الجامع للآداب السلطانية يتحكم في كل ما هو سياسي وديني وثقافي عندنا.

صرنا نفهم العمل السياسي والفعل السياسي والشخص السياسي والدولة والحاكم السياسي من خلال منطق نص هذه الآداب السلطانية التي تقوم على النصيحة والتعويل على أخلاقيات الحاكم وسماحته وكرمه وعفوه وغضبه وحنكته. كان فيلسوف العلم كارل بوبر يقول: تبدأ الديمقراطية لحظة استبدال سؤال من يحكم؟ بسؤال كيف يحكم؟ أي لحظة الانتقال من صفات الشخص الحاكم وشروطها إلى لحظة الكيفية التي يدير بها الحاكم، أي لحظة القانون الذي يخضع له الحاكم وهي لحظة المؤسسة التي يتحدد فيها صفات النظام الذي نحكم به.

العمل السياسي يبدأ لحظة الخروج على نص الآداب السلطانية ومنطقها. لحظة الخروج على قواعد هذه الآداب ومعجمها ومفاهيمها.

لحظة الخروج على صحافة الآداب السلطانية ووطن الآداب السلطانية.

خطاب المناشدة الذي يحكم الفعل السياسي عندنا يجعل هذا الفعل محكوما بالآداب السلطانية وأخلاقياتها، ومن يتجاوز هذه الآداب والأخلاق يعتبر بحكم العرف الذي يتحكم في الحقل السياسي، أخرق لا يتوفر على الحكمة والرصانة.

هكذا يصبح العمل السياسي محكوما عليه لا بخرق القانون بل بخرق الأدب.

وزير الآداب السلطانية

«اسم الوزارة مختلف في اشتقاقه على ثلاثة أوجه: أحدها أنه مأخوذ من الوزر وهو الثقل. لأنه يحمل عن الملك أثقاله. الثاني أنه مأخوذ من الوزر وهو الملجأ ومنه قوله تعالى (كلا لا وزر) أي لا ملجأ فسمي بذلك، لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته. والثالث أنه مأخوذ من الأزر وهو الظهر. لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بالظهر ولأي هذه المعاني كان مشتقاً فليس في واحد منها ما يوجب الاستبداد بالأمور».[75]

الوزير إذن ثقل وملجأ وظهر. أو حمل ورأي وقوة. وبحسب الاشتقاق اللغوي، هناك وزير الوِزر (كسر الواو) ووزير الوَزر (فتح الواو) ووزير

75 - الأحكام السلطانية والولايات الدينية. الماوردي. ص13

الأزر. دعونا نستثمر هذه الاشتقاقات في التفريق بين إضافتين للوزير، إضافة السلطان، وإضافة الدولة. ما الفرق بين وزير السلطان، ووزير الدولة؟

الأول هو وزير فرد هو السلطان، ووزير السلطان يحمل ما ينوء به السلطان من أثقال، وعادة يزداد وزن هذه الأثقال بزيادة سنوات حكم السلطان، وبازدياد تمركز السلطة في يده. وزير الفرد مضاف إلى السلطان وهو ينوء بحمله، ما كان فيه، أي ما كان الوزير في السلطان. وزير الفرد هو وزير الوزر (ارتكاب الإثم) لأنه يحمل ثقل الإثم الذي هو محصلة سنوات التفرد بالسلطة، وكفى بهذا التفرد إثماً.

وزير الإثم أو وزير الوِزر (بكسر الواو) أو وزير الفرد أو وزير السلطان، هو وزير الظهر أيضاً، لا لأن السلطان يقوى بظهره كما يقوى البدن بالظهر، بل لأن السلطان يجعل من ظهره وجهاً لأي إخفاق كي يصون السلطان وجه ظهره، هو وزير الظهر لأن ظهره وحده ينوء بحمل الإثم، من أهم مواصفات الظهر الجيد أنه يحمل إثم سنوات إهمال الفرد لحسن إدارة جسده، والدولة كما يراها كثير من المفكرين السياسيين جسد، والجسد لا يقوم إلا بالظهر. الظهر هو ملجأ الجسد، من هنا فالسلطان يجعل من هذا الوزير ملجأ يفرغ فيه الناس غضبهم من إثم جسدهم.

الوزير هو رجل السلطان، وهو ثقل وملجأ وظهر له، وبقدر ما يكون حملاً وملجأ وظهراً يكون موازراً للسلطان «الوَزِيرُ: المُوَازِر، أي المُعين المقوّي (وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي) المعجم المحيط.

وكانت الآداب السلطانية تفهم وظيفة الوزير، بهذا المعنى، أي الشخص المقوي للسطان.

أما وزير الدولة، فهو رجل دولة، والدولة تبدأ لحظة تداول السلطة، أي اللحظة التي تدول فيه السلطة سلمياً بين أكثر من حزب، من ثَمَّ يكون الوزير القادم من هذه اللحظة رجل تداول ورجل حزب ورجل برنامج.

رجل الدولة هو رجل يحمل برنامجاً، فنلجأ إليه لأننا نرى فيه قوة لظهر الدولة، لا لظهر السلطان، رجل الدولة لا ينوء بحمل السلطان، بل ينوء بحمل الدولة وحمل برنامجه ومعيار إضافته للدولة، أنه متى صار يحمل الوِزر (الإثم) بدل الوَزر (المسؤولية) انكسر ظهره وفقد قوته، وما عاد حتى حاملاً لاسم الدولة، فيعود رجل نفسه وانكساره، ويبقى ظهر الدولة ووجهها شاغراً لرجل آخر.

السلطة التي هي محل تداول أخف من السلطة التي هي محل تناول، سلطة التداول تمنح وزيرها أصوات الناس، وسلطة التناول تمنح وزيرها سنين الناس، الأول هو وزير أصوات الأكثرية، والثاني هو وزير سنوات الأقدمية. أصوات الأكثرية تمنحك قوة تمثيل، وأنت وزير بقدر ما تؤازرك هذه الأصوات، وأنت مُوازر للدولة، أي مُعيناً ومقوّياً لها، بقدر ما تجعلك هذه الأصوات وَزِيرًا. أما سنوات الأقدمية، فتمنحك شيخوخة، وأنت وزير بقدر ما أنت شيخ، وأنت موازر للدولة بقدر ما أنت موازر للسلطان.

«إذا أرادَ اللهُ بالأميرِ خَيْرًا جعل له وزيرَ صِدْقٍ، إنْ نَسيَ ذكَّرَهُ وإنْ ذكَرَ أعانَهُ» (المعجم المحيط) وإذا أراد الله بالدولة خيراً جعل لها وزير صدق، إن نسيت ذكرها وإن ذكرت أعانها. الإنسان يتذكر ما يحمله، من يحمل أصوات الناس يتذكّر ثقل الناس، ومن يحمل سنوات الأمير يتذكر ثقل الأمير. والدولة تبدأ حين نتذكر ثقل الناس، وننسى ثقل الأمير.

الدولة لحظة ظهور وزير الناس، ويظهر هذا الوزير في اللحظة التي تدرك فيها الدولة أنها مشتقة من التداول لا التناول، تداول السلطة، لا تناول الفيء.

يحكي لنا التاريخ إن الخليفة الفاطمي خلال تلك الفترة -فترة الخليفة مطلق النفوذ التي امتدت من عام (358هـ= 968م حتى 386هـ= 996م)- كان إماما لأتباعه، لا ينازعه أحد سلطته الدينية هذه. كما كان يتمتع بنفوذ مطلق في تسيير أمور الدولة، وكان هو المسؤول عن تعيين الولاة والقضاة.

وكانت وظيفة الوزير يقوم بها الرجل الثاني في الدولة بعد الإمام مباشرة، وتسمى «رتبة الوساطة»، ويطلق على من يتولاها «الوسيط»، كما كانت تسمى «السفارة».

ونتيجة لانفراد الخليفة بالحكم واستحواذه على كل السلطات، واستئثاره بكل مقاليد أمور الدولة، فلم يظهر لقب الوزير في مصر الفاطمية إلا في (المحرم 367هـ= أغسطس 977م) عندما منح الخليفة

الفاطمي الثاني العزيز بالله لقب الوزير لـ«يعقوب بن كلس» الذي لقبه بـ«الوزير الأجلّ».

لكن ما كان لم يظهر بعد، هو الوزير (الأجلّ) بالناس، لا بالسلطان ولا بالإمام ولا بالأمير ولا بالملك.

يحكي لنا التاريخ أيضاً أن الملك الفرعوني في عهد الدولة الوسطي أمر بإحضار الوزير الذي نُصّب حديثا وقال له «تبصر في وظيفة الوزير، وكن يقظاً للقيام بكل مهامها . انظر! إنها الركن الركين لكل البلاد. واعلم أن الوزارة ليست حلوة المذاق بل إنها مرة ... فالوزير نفسه عبد من الشعب... وأن الماء والهواء يخبران بكل ما يفعله. واعلم أن كل ما يأتيه لا يبقى مجهولا أبدا...»[76].

حين تكون الصحافة الماء والهواء الذي يخبر بما يفعله الوزير وما يملكه الوزير، سيكون هناك الوزير (الأجلّ) بماء الناس وهوائهم.

---

76 - (ت • ح • حيم الحياة أيام المراعنة انظر www.kenanah.com

جسد الدولة

يكفي ابن خلدون شرفاً، أنه جعل جملة «الدولة جسد» مفهوماً يحيل إلى الاجتماع لا إلى الانعزال، أي يكفيه أنه جعلنا نفهم الدولة لا بعقل الفيلسوف المنعزل في برجه العاجي الذي يحلم بمدينة الخير المثالية، بل بعقل المؤرخ الاجتماعي الذي يعيش في مدينة تحكمها تناقضات القوة والضعف، والفتوة والهرم، والحضارة والبداوة، والصحة والمرض، والعمران والخراب.

بقدر ما نحسن فهم جملة «الدولة جسد»، نفهم مقدمة ابن خلدون، ونفهم جدل تناقضاته، ونفهم سر عظمته، وسبب راهنيته. فما الذي تختزله هذه الجملة؟

إنها تختزل الطريقة التي كان يرى من خلالها ابن خلدون موضوعه، سواء كانت الدولة كما ذهب طه حسين أو العصبية كما قال ساطع الحصري أو البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع، كما يقرر الوردي. يبقى مفتوحاً سؤال إلى أي الموضوعات تشير مقدمة ابن خلدون: «ونحن الآن نبيّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتدفع بها الأوهام وترفع الشكوك»[77].

---

77 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون

كان ابن خلدون يرى ما يعرض للبشر في اجتماعهم من عصبية وعمران ودولة، بآلية الشاهد والغائب، «كان الشاهد لديه الطبيعيات والطبيات والجسد الإنساني بأعضائه وأحشائه فاتخذها أصلا قاس عليه، وكان الغائب العمران البشري والاجتماع الإنساني بما فيه من عصبية وحسب ونسب ومدن وبواد فرعاً مقيساً. وهذا القياس هو ما جعله شهيراً في مختلف العصور»[78].

نرى الغائب من خلال الشاهد. بقدر ما نحسن اختيار الشاهد والتصرف به تصرفاً يطوعه، ليكون أداة رؤية، نبدع في ابتكار الغائب. كانت مقدمة ابن خلدون مبدعة ومبتكرة للعمران البشري والاجتماع الإنساني وما يتقوم بهما من عصبية وحسب ونسب ومدن وبواد. كانت مبدعة بتصرفها في الجسد الشاهد. وهذا ما جعل ابن خلدون متمايزاً عن جميع من كان يوظف آلية الشاهد والغائب من علماء كلام وفقهاء ومناطقة وفلاسفة. كيف تصرف ابن خلدون في (جسده) على غير تصرف من سبقه؟

في تصرّف ابن خلدون، الدولة جسد، والجسد يكون بقدر ما تكون قوته، ويفنى حين يفقد قوته، كان ينظر إلى الدولة من خلال الجسد، الجسد هو الأكثر واقعية، لأنه الأكثر تعرفاً من قبل جميع الحواس، هو كان ينظر من هذا الأكثر واقعية للدولة، لذلك لا عجب أن كان ابن خلدون أكثر واقعية في فهمه للدولة من غيره من الفلاسفة والعلماء الذين كان يحلمون

78 - محمد ممناح، رؤيا التماثل، ص107

ويؤمثلون (يضعون تصورات مثالية كالفارابي). ابن خلدون كان يرى في القوة التي هي قوام الجسد، حقيقة الدولة، كان مشغولاً بفهم قوانين هذه القوة، تماما كانشغال الطبيب بقوانين قوة الجسد، كيف هو واقع الجسد؟ كيف يولد؟ كيف ينمو؟ كيف يقوى؟كيف يضعف؟ كيف يمرض؟ كيف يهرم؟ كم عمره الافتراضي؟ كيف يكون في قوته وضعفه ومرضه وصحته؟

كانت هذه الأسئلة تشغل ابن خلدون. إلا أن الجسد الذي كان يعالجه بأدواته هو الدولة. وفي الحقيقة كان يوظف خبرته الطبية في فهم جسد الدولة، وكثيرا في مقدمته ما كان يحيل إلى أبقراط وجالينوس ويعرض مادتهم الطبية، ونظرياتهم في تكوين طبيعة الجسد واعتلالاته، ويتخذ من هذا النموذج الطبي منظارا له لفهم جسد الدولة.

كان يفهم كيمياء الدولة من خلال كيمياء الجسد، ومعرفة هذه الكيمياء كانت مدينة إلى الطب الوسيط الذي يتأسس على العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) والأخلاط الأربعة (الصفرة والدم والبلغم والسوداء) والطبائع الأربع (الحار والرطب والبارد واليابس) للجسد. بهذه المعرفة الطبية، راح ابن خلدون يؤسس معرفته العمرانية، لفهم الدولة والعصبية وجدل البداوة والحضارة. كيف تتفاعل هذه الرباعيات في الجسد؟ وكيف يغلب بعضها بعضا؟ وكيف يقضي بعضها على بعض؟

واقعية ابن خلدون يمكن تفسيرها، بأنه كان ينظر إلى الدولة ليس من السماء، ليس من العقل، ليس من المثال، ليس من الروح بل من الأرض من القوة من المادة من الجسد الذي هو الأقرب إلى الأرض التي هي

حضن الدولة. لذلك فالتعاون في الدولة منشؤه الضروري الأرضي وهو القوت، لا الكمالي المثالي كما يرى الفارابي بشاهده.

في نظر إخوان الصفا الدول تدور في الأرض على منوال ما تدور الأفلاك في السماء. وفي شاهد (الجسد) ابن خلدون الدول تدور في الأرض على منوال أطوار جسد الإنسان من فتوة وكهولة وهرم. أي تدور الدول عند إخوان الصفا كما تدور أفلاك ما فوق القمر، وتدور الدول عند ابن خلدون كما تدور أجساد ما تحت القمر.

كان من نتيجة اعتماد آلية (الجسد) الشاهد أنه أعلى من شأن المنطق الحسي لفهم الأمور الاجتماعية والسياسية، وخفف من وطأة المنطق الأرسطي العقلاني المجرد الذي كان يصلح لبحث الأمور القياسية كالهندسة والحساب، وخفف من سطوة المنطق الكشفي الذي كان يصلح للبحث في الأمور الإلهية والروحية[79]. صارت الدولة والعمران من اختصاص المنطق الحسي.

الدولة هي نموذج الجسد، أي هي ما نتعالى عليه ونترفع وننكره باسم ما هو روحي. ألسنا ننكر القوة والقهر والغلبة باسم الهمجية والحيوانية؟ وهي كلها مقتضيات الجسد، وهي مقتضيات الدولة. ما يشكل الدولة هو مقتضيات الجسد. وآثار الغضب والحيوانية التي هي مقتضيات الجسد هي ما يصدمنا حد الإنكار. لا يمكن أن يكون الإنسان من غير جسد، ما

---

79 - علي الوردي. منطق ابن خلدون. ص66

هو ضروري هو ما يصنع الدولة، هو قوامها. ما ننكره هو الضروري، هو الدولة، هو ما يتحكم فينا هو ما يقهرنا ويغلبنا ويجمعنا. الدولة هي القوت.

والقوت هو ما ينشئ السوق «إن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران»[80] لا ينشأ السوق من دون دولة، من دون قوة بدون عمران، من دون اجتماع، من دون جسد. السوق يحتاج إلى قوة تحميه وتؤمن له تداولاً مستقراً. الدولة هي السوق الأعظم للعالم، لأن العالم يعمر بالسوق، ويعظم بالسوق، ويقوى بالسوق.

ليس لدى ابن خلدون نظرية في إصلاح الدولة، لكن لديه نظرية في إصلاح نظرتنا للدولة، ونظريته تتمثل في تصرفه في الشاهد (الجسد) ليجعله وسيلة لرؤية العمران والعصبية والقوة والدولة. لقد تصرف إخوان الصفا والفارابي وابن رشد وأفلاطون وابن سيناء بشاهد (الجسد) لكنهم لم يشاهدوا منه ما شاهده ابن خلدون، رأوا فيه روحاً تعلو نحو السماء، وهو رأى فيه قوة تدنو نحو الأرض، فراح يتقصى أوديته الأرضية وجباله وحواضره وبواديه، فصار عنده جسد للبادية، وجسد للحاضرة، أي عمران للبادية، وعمران للحاضرة.

بهذا يمكننا أن نفهم، كيف فهم ابن خلدون سنة الله في الذين خلوا من الدول «لما كانت حقيقة المُلك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه

---

80 - مقدمة ابن خلدون، ص261

في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته. ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرْج والقتل. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم». واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها. ولا يتم استيلاؤها: «سنّة الله في الذين خلوا من قبل»[81].

قوانين السياسة تروض جسد الدولة، لتوجه قوة هذا الجسد نحو العمران، من دون هذه القوة لا يعود للقانون معنى. القانون ليس متروكاً لقوى الخير ولا لتمنيات الفلاسفة وكمالاتهم ولا لينبغيات الوعاظ. بل هو مرهون بقوة الجسد، قوة العصبية، قوة النسب.

حين نقول اليوم، إننا نفهم الدولة بأنها جسد ونفهم الحقول المختلفة في الدولة بالإحالة على الجسد فنقول: الجسد الصحفي، الجسد الطلابي، الجسد القضائي، الجسد الاجتماعي. فإننا كأننا نقول قالت مقدمة ابن خلدون.

81 - مقدمة ابن خلدون، ص177

جسد المجلس

«تستعمل كلمة مجلس في المجتمع البحريني، للدلالة على الغرفة الواسعة الأرجاء في المنزل حيث يجلس الضيوف، وتعقد الاجتماعات، كما تعني مجموعة الرجال أو المستشارين الذين يشاركون معاً في مثل هذه الاجتماعات، وتختلف أهمية المجلس السياسية والاجتماعية وفقاً لمنزلة العائلة ونفوذ صاحب البيت»[82].

يبدو هذا التعريف للوهلة الأولى، كأنه معدّ لدليل سياحي، يعرِّف بتراث البلد وثقافته وتقاليده. غير أنه على خلاف ما يبدو، فهذه الغرفة الواسعة الأرجاء، تشكّل مفصلاً من مفاصل جسد الدولة. ذلك أن المجلس ليس مجرد غرفة، بل قوة نافذة، فحيث يكون الاجتماع تكون القوة، والرجال والمستشارون، يعقدون الاجتماعات بقدر ما يعقدون روابط القوة. وتجد هذه الروابط في العصبية القبلية قوتها وشوكتها العظمى كما يخبر ابن خلدون، لذلك وفق منزلة العائلة/القبيلة يكون النفوذ/القوة. منزلتها تحدد بمدى ما تتوافر عليه من عصبية.

النفوذ هو القوة، والقوة هي الجسد الذي به تكون الدولة. كان جسد الدولة يعقد في هذه المجالس، علينا إذن أن نفهم الدولة وتاريخ تشكلها، وما بقي يعمل فيها حتى الآن من خلال هذه المجالس. «يتجلى تنظيم

82 - فؤاد إسحاق الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، ص 60

السلطة في البحرين قبل إدخال النظام البيروقراطي عليه وقبل إنتاج النفط وتصنيعه في مؤسستين أساسيتين: المجالس القبلية والمحاكم الشرعية، أي القضاء»[83].

ما المواضيع التي كان يتداول فيها الرجال والمستشارون في هذه المجالس؟

«أما المواضيع التي كانت تناقش فكانت تشمل تاريخ القبائل، مسائل الدين، القضاء والعدالة، المعاهدات مع القوى الأجنبية، المصاهرات ذات الأهمية السياسية، بناء السفن، إنتاج اللؤلؤ، زراعة النخيل، إنتاج التمور، التجارة، الأسواق، الأسعار، الأجور، أحوال الطقس، أو أي مشكلة أخرى تطرح نفسها تلقائيا على الحضور»[84].

تتمثل منزلة مجلس القبيلة في قوته التي بها يُعقد، وبها يُحل، وبها يختم هذه الموضوعات، وفق عُرف القبيلة. ما يضعف من تمكن عُرف القبيلة من أن يحكم هذه الموضوعات يعتبر مهدداً للقبيلة ومجلسها ومصالحها وقوتها. لم يكن عُرف القبيلة يريد لأي قوة أخرى أن تعقد موضوعاته أو تحلها.

لذلك حين جاءت الإصلاحات الإدارية في العشرينيات

83 - المرجع نفسه ص59

84 - المرجع نفسه ص 60

بالبيروقراطية، التي هي بحسب عالم الاجتماع ماكس فيبر «تنظيم يؤمن الدقة والسرعة والثبات وسهولة الوصول إلى السجلات والاستمرارية والسرية الممكنة والوحدة والتعاون الشديد والحد من أسباب الاحتكاك وتقليل النفقات وعدد الموظفين»(85). وجد العُرف القبلي في هذا التنظيم الذي سيتولى عقد وحل الموضوعات التي كان تتداول في مجلس القبيلة بقوة أخرى غير قوة عصبية القبيلة، تهديداً لقوته (قوة العُرف القبلي).

العُرف القبلي كان جسد الدولة. فإذا كانت الدولة تقوم على العصبية، أي عصبية الدم والنسب، فإن العُرف القبلي قد منع هذا الجسد قوة لا ليكون دولة، بل ليكون قبيلة تدير هذا الجسد في مجلسها. كانت البيروقراطية تريد لهذا الجسد أن يكون دولة تستمد قوتها من القانون. كان أمام البيروقراطية البريطانية وإصلاحاتها الإدارية مهمة شاقة، وهي تنظيم هذا الجسد تنظيماً يؤمن الدقة والسرعة والثبات والتعاون والسرية والوحدة. وهذا يعني أن يخضع هذا الجسد لقانون عام يكون بمثابة القوة التي تدير هذا الجسد الذي تتناهبه قوى المجالس القبلية، بأعرافها المسيطرة على الطرق التجارية والداخلية والتحكم بمصائد اللؤلؤ. ولدينا مجموعة حوادث هنا شديدة الدلالة على المشقة التي واجهها مشروع تحويل الإمارة إلى سلطة مركزية بيروقراطية.

ففي 19 يونيو 1923 أقدمت إحدى القبائل على ضرب بعض بحّارة القرى المؤيدين للإصلاحات، قرب «خور فشت» حيث كانوا يملأون

---

85 - المرجع نفسه ص 133

جرابهم بالماء العذب، استعداداً للذهاب إلى منطقة الهيرات لصيد اللؤلؤ. وفي السنة نفسها تعرضت القرى المؤيدة للإصلاحات التي عانت الأمرّين من عُرف مجالس القبائل، لأعمال قتل ونهب وسلب. مثلت هذه الأحداث تحدياً للبيروقراطية البريطانية وإصلاحاتها وللحاكم الذي كان منوطاً به تنفيذها. صار الأمر بين الخضوع لعُرف مجلس القبيلة أو اللجوء إلى المحكمة للحكم في هذه الأحداث. لم يكن خيار تقبيل المحكمة، أي مد نفوذ القبيلة إلى المحكمة، لتكون محكمة قبلية، مطروحاً بعد في ذلك الوقت. هكذا، دوماً مشروع الإصلاح يصطدم بعُرف المجلس القبلي، كيف كان يرى هذا العُرف الدولة؟

«فسَّر رجال القبائل المساواة أمام القانون فيما يتعلق بالضرائب والقضاء كما تقره الإصلاحات، ضرباً من ضروب الخضوع لقوة عظمى (القبيلة البريطانية) كما كانوا يسمونها في مجالسهم الخاصة، وهم الذين رفضوا الخضوع لآل خليفة سابقاً»[86].

القبائل لم تكن ترى بريطانيا دولة عظمى بل قبيلة عظمى. فلم تكن هذه القبائل تفهم معنى الدولة، لذلك لم تفهم معنى الإصلاحات الإدارية التي كانت تريد تأسيس سلطة مركزية تقوم على البيروقراطية، بغير منطق العُرف القَبَلي الذي لا يقبل بفكرة خضوع القبيلة لقوة خارج عنها، حتى القانون في عرفهم قبيلة تريد إخضاعهم وإخضاع عُرفهم، لذلك لم يكن العُرف القبلي يعارض بريطانيا، بل كان يعارض القبيلة البريطانية.

---

86 - المرجع نفسه ص145

«كانت المجالس القبلية حيث تتخذ القرارات، تهتم بإدارة الموارد أكثر من اهتمامها بشؤون الناس الشخصية والاجتماعية – هذه الأمور التي كانت من اختصاص الفقهاء الدينيين»[87].

لم يكن هذا العُرف يعرف معنى الأرض التي هي شرط الدولة. كان يرى الأرض إقطاعية لا جغرافيا لها سيادتها باسم القانون الذي يجعلها وطناً. الأرض مورد اقتصادي مقطوع لقبيلة وفق عُرف مجلس القبيلة، ولا يجوز لقبيلة أخرى أن تنازع هذه القبيلة في هذا المورد. وليس للقانون أن يُخضع هذه الأرض/المورد لسلطته، فلا سلطة لقوة أعظم من القبيلة على أرضها المقطوعة لها. الأرض ليست وطناً، والدفاع عنها ليس وطنية، بل هي قطعة والدفاع عنها إقطاعاً.

حين يتساوى الجميع أمام القانون، فإنه تتساوى أراضيهم وبحارهم أمام القانون، وتتساوى مجالسهم القبلية أمام القانون، وتتساوى موارد القبيلة. سيادة الدولة وقانونها، كان يعني سيادة قبيلة عظمى، هكذا كان يُفهم العُرف القبلي.

الموضوعات التي كان يعقدها ويحلها عُرف القبيلة، صار يتداولها مجلس الدولة لا مجلس القبيلة ويحكم فيها بقانونه. لا يمكن أن يقبل هذا العُرف أن يحكم موضوعات مجلسه قانون الدولة الذي تتساوى أمامه الدماء والأنساب. على هذا العُرف أن يبتكر له صيغاً أخرى تحتال على

87 - المرجع نفسه ص61

مجلس الدولة. وبهذه الصيغ الموواربة سيضمن استمرار بقائه وعمله وبهذا سيتم تقبيل الدولة.

دولة الأول بين متساوين

يحلل فؤاد اسحاق الخوري. في كتابه «الذهنية العربية: العنف سيّد الأحكام» الحس اللاشعوري العربي الذي يثير الإنسان للتحرك والعمل بشكل عفوي (= الذهنية) ، وهو حس يعمل من خلال أربع قواعد:[88].

1. التصور اللاهرمي للكون والمجتمع.

2. الضعف يكمن في الانفراد أو الاستفراد.

3. القوة تكمن في الجماعة والتجمع، أو في الإجماع والاجتماع.

4. الأولية في التعامل والتفاعل بين البشر تعطى للتكتيك والقدرة على التحرك والمناورة.

تعمل هذه القواعد عبر استراتيجية يسميها الخوري (الأول بين متساوين) عبر هذه الاستراتيجية يهيمن الواحد. ما هي هذه الاستراتيجية؟ وكيف تعمل؟

---

88 - فؤاد اسحاق الخوري، الذهنية العربية، العنف سيد الأحكام ص8

تقوم هذه الاستراتيجية على التفاعل مع العالم وكأنه مجموعة من الإخوة والأخوات والأعمام والعمات والأخوال والخالات وأبناء العم. كلهم متساوون كحبات المسبحة وأسنان المشط وأحجار طاولة الزهر. تستعمل ألفاظ النسب والحسب لإقامة المساواة بين الناس. العالم عائلة واحدة، عالم الدولة، عالم الطائفة، عالم الملة، عالم الجماعة، عالم الإدارة، عالم الجمعية، عالم القرية، عالم المدينة، عالم الدائرة الانتخابية، وعالم العائلة الواحدة أو البيت الواحد هو عالم المساواة.

كيف يسعى المرء أن يكون الأول بين متساوين؟كيف يصبح إماماً أو أميراً أو بابا أو حاكماً في هذه العوالم؟

عليه أن يجعل من هذه العوالم عوالم جماعات، أفرادها إخوة متساوون، وهذه المساواة هي عينها التي يفترضها السعي لاحتلال المركز الأول بين متساوين. عليك أن تساوي الأفراد وتنزع خصوصيتهم وتمايزهم وتجعلهم صفاً واحدا، وعليك أن توهمهم بأنك تساويهم.

من يحاول أن يهيمن، ليحتل المركز الأول بين قومه، يسعى أن يكون قريبا منهم متساويا معهم ويدافع عنهم ويحميهم، هو في آن معهم وضدهم وهذا مصدر القلق.

هذا المسعى المتناقض -كما يصفه خوري- أي أن يكون الأول بين متساوين، يفرض على المرء أن يكون ليّن العريكة يتأرجح بين هذا الموقع المهيمن وذاك الموقع الأليف، وأن يساوي بين الناس ثم يسعى أن

يكون أولهم.هو يساوي بين الناس بالتقرّب منهم ومعاملتهم وكأنهم عائلة واحدة من الأنساب. التقرّب من الناس طلباً للمساواة خطوة أولى للسعي وراء المركز الأول. والقوة والسلطة لا تستمد إلا عن طريق السيطرة على المتساوين.

المهم أن نحتل المركز الأول بين متساوين، نطلب المساواة سعياً وراء السيطرة والسلطة. عالم المساواة هو عالم القربى العائلة الواحدة، الأمة الواحدة، كلما أردنا أن نسيطر ونهيمن ونتحكم في عالم أو في حقل من الحقول الاجتماعية، طابقناه بعالم العائلة. فهو العالم الذي تبدو فيه السلطة مبررة بـ«مقتضى الفطرة والهداية لا الفكرة والسياسة»[89] كما يقول ابن خلدون. هكذا تكون أعراف الحقول الاجتماعية والسياسية مبررة بمقتضيات الفطرة لا الفكرة والهداية الربانية لا السياسة الإنسانية.

عالم السياسة هو أكثر العوالم استخداماً لعالم العائلة. وذلك لأنه يقوم على الهيمنة، هيمنة الواحد الأول بين متساوين.كلما كثرت الإحالة في الخطاب السياسي والإعلامي إلى عالم العائلة توسعت أشكال حضور الهيمنة وتعددت مراوغاتها.

يقول خطاب العائلة «أعتقد أن الغالبية تثق ثقة مطلقة في حكوماتها، وتثق في أنها ترفض أية ممارسات تضر بأوطانها من خلال التجاوزات أو استغلال المال العام، بالتالي فإننا نتمنى أن تكون الحكومات كرب الأسرة

---

89 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 47

الذي يحاسب أعضاء أسرته إن أخطأوا ويعاقبهم عقابا شديدا لو كان الخطأ أحدث ضررا جسيما بحق الأسرة الواحدة»[90].

عالم العائلة، عالم الثقة والمحافظة على مصالح الإخوة المتساوين في عقوبة الإضرار بأسرتهم أو استغلال مالها أو تجاوز مصالحها، وهو العالم الذي يحتاج إلى رب يعاقب المتساوين عقاباً شديدا كي يحمي عالم الأسرة من الخطأ، والرب محل الثقة فهو يعاقِب ويحاسب، ولا يُعاقَب ولا يتجاوز ولا يستغل مال الأسرة العام. هكذا تكون الأسرة عالم المساواة وعالم الربوبية وعالم الخطيئة وعالم العقاب، فمن أراد أن يكون رباً ويساوي الناس ويعاقبهم على خطيئتهم عقاباً شديداً فعليه أن يجعلهم عائلة واحدة.

ليس بين الرب والمتساوين في عالم الأسرة مناصب وتدرجات يتم على أساسها توزيع السلطة، فالرب في أسرته ومملكته لا يحتاج إلى سلطات تنازعه تفرده بالسلطة أو تحاسبه وتراقبه. إنه لا يحتاج إلى مناصب تقترب من تفرده بـ(الأول). لابدّ أن يتفرد هو وحده بالأول، أن يكون الأول بين متساوين. الذي يصلك مرتبة الأول هو العائلة، والذي يجعل من الآخرين متساوين في دنوهم من مرتبتك العالية هو العائلة، والذي يجعل من هيمنتك بَدهية لا تحتاج إلى مساءلة هو العائلة. العائلة هي أصل العالم، ولا جماعة تخرج على هذا الأصل. لذلك كلنا من عائلة آدم المبتلاة. العائلة هي الابتلاء، الابتلاء بالسلطة بالإرادة بالتحكم بالطاعة بالعصيان بالمساواة بالاختلاف.

---

90 - نصوص من الصحافة الحلبية.

كلما أردنا أن نقول الشيء وضده أحلنا الشيء وضده (الأول والمتساوين) إلى العائلة الأولى آدم وحواء.

يقول خطاب القبيلة الموالي للأول بين متساوين «وعبَّرت القبيلة عن استنكارها لكل ما يسيء بالمصلحة الوطنية أو يفرق بين مجتمع الأسرة الواحدة»[91].

ما يفضح حقيقة ما بين الأول والمتساوين، هو ما يهدد المصلحة الوطنية في منطق القبيلة، ومنطق القبيلة المدافع عن الأسرة الواحدة ، هو نفسه الذهنية العربية، وهو نفسه الحس اللاشعوري العربي، وهو نفسه ما يثير الإنسان العربي للتحرك والعمل، وهو نفسه منطق القواعد الأربع التي هي عينها: الأول بين متساوين.

وهو نفسه منطق الأخوة الذي يهدد الديموقراطية كما يحذرنا جاك دريدا في كتابه «مارقون «Voyoucratie» لا خطر على الديموقراطية القادمة إلا من حيث يوجد الأخ، ليست بالضبط الأخوة كما نعرفها، ولكن حيث تصنع الأخوة القانون، وتسود ديكتاتورية سياسية باسم الأخوة»[92].

91 - نصوص من الصحافة المحلية

92 - انظر عصام عبدالله منطق الشبيه. موقع دروب http://www doroob.com

دولة الأول

في المعاجم القانونية والاجتماعية والسياسية، الدولة هي مجموع المؤسسات والإدارات التي من خلالها يمارس نظام حكم ما سلطته على أهل البلد في إطار بقعة جغرافية محددة. الشكل الخارجي يقوم على أن الدولة تتألف من عناصر ثلاثة هي: الإقليم (المرتبط بمفهوم السيادة) والشعب (المرتبط بولائه لهذه الدولة) والسلطة (القائمة على أجهزة تنظم أوجه الحياة كافة وتؤمن بعض الخدمات للمواطنين)[93].

الدولة الحديثة هي مؤسسة المؤسسات، وبحسب تلوين النظام السياسي الذي يحكم هذا البلد، يأتي تلوين المؤسسات. لكن الدولة قبل أن تكون مجموعة مؤسسات، هي كما يعرفها المفكر المغربي عبدالله العروي «عقلانية واجتماع» أي أن الدولة هي الشكل الأسمى لعقلانية المجتمع.

وبحسب عقلانية المجتمع الفرنسي الثائر في 1789م أتت فكرة الدولة الحديثة.

العقلانية إذاً هي التي تحكم، هي التي تحكم الدولة، وهي التي تحكم على الدولة، وهي التي تحاكم عليها الدولة، أي وفق معايير العقلانية يمكننا أن نحاكم الدولة، ومساءلة الدولة هي مساءلة عقلانيتها.

---

93 - معجم المصطلحات الاجتماعية، فريدرك معتوق، ص 322

وبحسب الفلسفة اليونانية والإسلامية، فإن عقلانية الدولة هي عقلانية العقل العملي لا العقل النظري، والعقل العملي عقل لا يحكم بالصح والخطأ والصدق والكذب والحقيقي والباطل كما هو أمر العقل النظري، إنما يحكم بالجيد والأحسن والأفضل والأنسب، بمعنى أن معايير الحكم على الدولة ليست هي معايير الصح والخطأ والصدق والكذب، بل هي معايير الأفضل والأنسب والأحسن. وهي معايير تدول كما الدولة تدول، أي تتغير وتتحول وتتنقل وتُبلى.

وهذا يعني ليس هناك دولة نظرياً ولا عملياً فضلى. لا دولة اليونان، ولا دولة الخلافة الراشدة، ولا دولة الإمام علي، ولا جمهورية أفلاطون، ولا دولة المهدي، ولا دولة البحرين ولا مملكة البحرين، ولا الدولة الإسلامية ولا الدولة القطرية، ولا الدولة القومية ولا الإمبراطورية، ولا الجمهورية الإسلامية، ولا الدولة العلمانية.

ولا الرايخ الثالث الذي أطلقته النازية على ألمانيا فترة ولادة الحزب النازي الألماني بقيادة «ادولف هتلر» وهو«رايخ الألف سنة»، كما أحب مؤسسه (أدولف هتلر) ان يسمّيه، كناية عن صلاحية ومتانة حزب أدولف هتلر الذي سيعمّر 1000 سنة ولا الجمهورية الثالثة التي أصبحت فيها فرنسا تملك امبراطورية استعمارية واسعة تمتد من إفريقيا إلى آسيا. ولا الجمهورية الخامسة التي أصبح فيه لفرنسا عام 1958 نظام رئاسي ديمقراطي ينتخب فيه الرئيس من قبل الشعب ويتمتع بصلاحيات أكبر.

تمثل كل دولة من هذه الدول تجربة لعقلانيتنا التي ندير بها

اجتماعنا الإنساني. وهي تجربة تصل إلى حد الجنون الذي لا يمكن أن ننكر عقلانيته مادام قد شكّل دولة في التاريخ. ربط الدولة بالعقلانية يجعل منها تجربة قابلة للترشيد والتدويل. والترشيد لا يعني أن الدولة التالية أكثر نضجاً ورشدا من الدولة السابقة. بقدر ما يعني أننا سنكون أكثر رشداً بفكرة الدولة نفسها وعقلانيتها النسبية وجنونها المحتمل. والتدويل لا يعني سقوط دولة وقيام دولة مكانها كما هو أمر الدول التي أرخ لعمرانها ابن خلدون. بقدر ما يعني أن معايير الدولة العقلانية تبلى وتدول وتحل محلها تصورات عقلانية جديدة للدولة.

من هنا علينا أن نفهم الشكل الخارجي للدولة بعناصره الثلاثة الإقليم (المرتبط بمفهوم السيادة) والشعب (المرتبط بولائه لهذه الدولة) والسلطة (القائمة على أجهزة تنظم أوجه الحياة كافة وتؤمن بعض الخدمات للمواطنين). فهماً عقلانياً يجعلنا نحاكم الدولة بغايتها القصوى وهي الحرية. كما يقول سبينوزا «إن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الإنسان من الخوف... فالحرية هي إذاً الغاية الحقيقية من قيام الدولة»[94].

السيادة على الأرض، لا تصنع وحدها دولة، فالدولة اجتماع إنساني وعقلاني. والإنسان إذا فقد السيادة على عقله بأن يجعله مرجعيته في إدارة شؤونه، لا يمكنه أن يقيم اجتماعاً في مستوى الدولة. فالسيادة على

94 - معجم المصطلحات والشواهد جلال الدين سعيد.

الأرض من دون عقل يحرر روح الإنسان، يصنع جماعة بسيطة لا مجتمعاً مركباً، والدولة بما هي مؤسسة المؤسسات نظام مركب، فائق التركيب.

الدولة وفق استراتيجية (الأول بين متساوين) تقوم على سلطة بسيطة الأول فيها يهيمن على متساوين في دنوهم أمامه لا أمام القانون. في حين أن الدولة تقوم على نظام مركب، الجميع متساوون أمام مؤسسات القانون. في الدولة العقلانية الأول هو القانون لا الشخص.

في التركيب نحتاج إلى عقلانية فائقة، وفي التبسيط نحتاج إلى هيمنة فائقة. بالتبسيط نهيمن وبالتركيب نعقلن.عقلانية عناصر الدولة الثلاثة مهددة دوما بهيمنة الأول، متى هيمن الأول فقدت الدولة أرضها وصارت أرضاً للأول، وفقدت ولاءها وصار ولاء للأول، وفقدت سلطتها وصارت تسلطاً للأول.

سيادة الأول/ الشخص تجعل من الشعب أرضاً مستوية ويتحول الولاء من الولاء إلى الأرض ومؤسسة مؤسساتها (= الدولة) إلى الولاء إلى الأول الذي هو أبو الأرض وأبو مؤسستها وأبو مؤسسة مؤسساتها. بهذه السيادة يكون الولاء إلى الأب رب العائلة.

والسلطة هنا لا تنظم أوجه الحياة، بل تنظم أوجه الهيمنة على الحياة، وتؤمن مواطنين مؤمنين بالأب وسلطته المطلقة، إنهم الموالون.

العقلانية التي يسود بها الأول لا تصنع دولة، ولا اجتماعاً، لأنها

تربط الإنسان عمودياً (نسبه ودمه وتاريخه وعصبته وطائفته وقبيلته) لا أفقياً (أفكاره وجمعيته وحزبه ومهنته وبرنامجه واتجاهه وتياره). إنها عقلانية التشطير العمودي، وهذه العقلانية لا تنجز دولة.

باسم السيادة، ينجز الأول هيمنته على كل شيء في الدولة، ويسلب منها كل شيء. إنها السيادة المطلقة، والدولة علاقة اجتماع منسوبة إلى أرض وشعب وسلطة. واليوم تتسع نسبتها إلى الحد الذي يفقدها هيمنتها حتى على الأرض. لذلك فالسيادة المطلقة لا تنشئ دولة، بل تنشئ دكتاتورية، السيادة المنسوبة سيادة نسبية، لأنها تتحدد ليس بالأول كما هو أمر السيادة المطلقة، بل تتحدد بالاجتماع (الشعب) ومؤسساته المركبة.

وفق استراتيجية (الأول بين متساوين) الدولة ليست عقلانية المجتمع، بل هي مصلحة الأول وسلطة الأول وسيادة الأول وعقل الأول واجتماع العناصر الثلاثة في الأول وتجليه فيها.

دولة مكارم الأخلاق

كما أن «تجربة الحرية تحمل في طيّاتها تجربة الدولة... والتفكير في الحرية هو بالأساس تفكير في الدولة والمجتمع»[95] كذلك تجربة الأخلاق تحمل في طيّاتها تجربة الدولة، والتفكير في الأخلاق هو تفكير في الدولة والمجتمع، والدولة تكتسب صفة «مربية المربين» لأنها تحمل

95 - مفهوم الدولة، عبدالله العروي، ص145

مشروع تربية وأخلاق وأدب، وهذا الجانب يجعل من الدولة ليس مجرد جهاز أو أداة بل تجربة تربية وتعقل.

الحرية خارج الدولة طوبى، كذلك الأخلاق خارج الدولة طوبى، طوبى يمكن أن يخرج إليها الفرد نافراً، لكنها لا يمكن أن تكون تجربة اجتماعية، لذلك دائما ما يكون الباحث عن الحرية والأخلاق في دولنا شاذاً في المجتمع وهارباً ومطارداً في الدولة.

تتفاوت الدول بتفاوت تجاربها الأخلاقية، كل تجربة أخلاقية تحمل في طياتها تجربة دولة، وكل مفهوم للدولة يحمل في طياته مفهوماً للأخلاق، حتى إن هيجل جعل من الدولة الفكرة الأخلاقية إذ تتحقق «الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية، إذ تتحقق، هي الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه»[96].

الدولة السلطانية مثلاً هي نفسها الآداب (الأخلاق) السلطانية، إذ تحققت في دولة مثل: الدولة العباسية، والدولة الفاطمية، والدولة الحمدانية، وغيرها من الدول في التجربة الإسلامية، والآداب السلطانية هي كتابات تقوم في أساسها على مبدأ نصيحة أولي الأمر في تسيير شؤون سلطتهم، إذ تتضمن كل موادها مجموعة من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية الواجب على الحاكم اتباعها، بدءاً مما يجب أن يكون

---

96 - المرجع نفسه، ص 25

عليه في شخصه إلى طرق التعامل مع رعيته مروراً بكيفية اختيار خدّامه واختبارهم وسلوكه مع أعدائه[97].

أخلاق الدولة وفق الآداب السلطانية، هي أخلاق السلطان نفسه، وأفقها الأخلاقي مستمد من أفق هذه الآداب، لذلك فأزمتها الأخلاقية مستمدة من أزمة هذا الآداب، وهي نفسها أزمة (الأول بين متساوين).

الدولة السلطانية لن تكون أخلاقها شيئاً آخر غير أخلاق هذه الآداب، والآداب بحسب مفهوم القرون الوسطى تشمل الأخلاق، وتقوم هذه الأخلاق على مفهوم رعاية السلطان لرعيته، فالسلطان الراعي رب الدولة، يربي رعيته ويرعاها بآدابه السلطانية، ولم تكن الأدبيات السياسية كالفخري في الآداب السلطانية لابن الطقطقي، والأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، بدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرق . والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد، والتاج في أخلاق الملوك للجاحظ، وسراج الملوك للطرطوش، في حضارتنا، لم تكن هذه الأدبيات شيئاً آخر غير هذه الآداب السلطانية، لقد صيغت هذه الآداب في شكل مفاهيم سياسية، صارت تمارس فاعليتها السياسية بقوة الأخلاق التي تحملها.

(مكارم الأخلاق) مثلا وهو أحد هذه المفاهيم، مفهوم سياسي بقدر ما هو مفهوم أخلاقي وهو مفهوم يحدد وظيفة الدولة برعاية

---

97 - الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي عز الدين العلام ص9

الأخلاق الكريمة في نفوس الرعية. وقد ظل هذا المفهوم يتحكم في فكرة الدولة المثالية التي كان يحلم بها الفقهاء في ظل غياب الخلافة النموذجية الراشدة التي انتهت مع عصر الخلفاء الراشدين. مع تحول «مكارم الأخلاق» إلى مفهوم طوباوي صارت هذه المكارم تأخذ عدة معانٍ. فهي كل ما ننسبه إلى الشرع من فضائل، وهي التصورات النموذجية التي نحملها عن (أول الأمة) وهي أقصى الحالات المثالية التي يتخلى فيها الإنسان عن دنياه ويعيش من أجل آخرته. أو يجعل من دنياه محطة عبور لآخرته. وهي ما يناقض الواقع الذي لا يكون إلا فاسداً، وهي ما يحمله الفقهاء من تصورات واحترازات يكون فيها الفرد متطابقا مع الشريعة. ولعل مفهوم الدولة الإسلامية الذي ما زال يحمله الإسلام السياسي هو نفسه دولة مكارم الأخلاق

(مكارم الأخلاق) هي غاية الغايات، وهي ما ننشئ من أجله الدولة، الدولة ليست غاية في ذاتها. إنما هي وسيلة لتحقيق الأخلاق التي تعبر بنا إلى الآخرة. (مكارم الأخلاق) هي ما تربيه الدولة مربية المربين. وهي ما يجب أن يكون عليه المربي ولي الأمر. وهو ما يعبّر عنه مصطلح (ولاة الأمر) الرائج.

ميدان الأخلاق هو ميدان صراع الإنسان مع نفسه وغرائزه وعقله وجسده ومحيطه وما فيه من إرادات وموجودات.كيف يتخلق الإنسان في صراعه هذا؟ ماذا يجب عليه أن يفعل؟ كيف يدير ذاته؟ نحن نتصوّر الدولة وفق تصورنا لجواب هذه الأسئلة.

المربية (الدولة) التي تريد من الإنسان أن ينتصر على غرائزه

وجسده ويزهد في هذه الحياة، ويعمل من أجل الآخرة، تربي فيه دولة غايتها ليس الدولة بل اللا دولة، حيث الإنسان في أقصى حالته المثالية المتجردة من كل شيء، لا شيء يتصارع فيه، من ثم لا حاجة إلى دولة.

دولة (مكارم الأخلاق) هي مشروع اللا دولة، لأنها تنزع بالإنسان عن ساحات الصراع، حيث الدولة. تتجلى الدولة فيها في إصلاح الإنسان الفرد كي يصل إلى حالة الاستغناء عن الدولة، هي دولة تخاطب الفرد كي يتخلص من الحالة التي تجعله في حاجة إلى دولة. إصلاح الدولة بحسب مكارم الأخلاق هو إصلاح لبرامجها التي تربي بها الفرد، وليس إصلاح لفكرتها أو وظيفتها أو إدارتها أو سياستها أو نظريتها. دولة مكارم الأخلاق مشغولة بمن يحكم، مشغولة بغاية الغايات، مشغولة بالطوبى، مشغولة بأخلاق الحاكم ومكارمها، وليست مشغولة بكيف يحكم وأخلاقيات الحكم نفسه.

الدولة عند ابن خلدون تتجاوز هذه الدولة، لذلك لا يعوّل أبداً على إمكانية إصلاح الدولة، فهي دولة لها دورتها الدائرية وتموت كما الإنسان، وتعيد سيرتها الأولى بجماعة أخرى «فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»[98]. الدولة الآنية تشبه الدولة الماضية من حيث خضوعها لقوانين الواقع وعوائده، وهذه النظرة التشاؤمية لفرط واقعيتها، مبنية على مبدأ أخلاقي يرى فيه ابن خلدون الإنسان ابن عوائده «وأصله إن الإنسان ابن

98 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 17

عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه»[99].

ابن خلدون لا يخاطب مكارم الأخلاق في الفرد، بل إنه لا يخاطب الفرد أصلا، إنه ينصت إلى مألوفات الفرد حين يجتمع وعوائده، وبهذا الإنصات يفهم طبيعة الدولة وأخلاقياتها بما هي أخلاقيات تستجيب لـ «أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني»[100].

هكذا الدولة تدير المألوفات والعوائد، وتستجيب هي نفسها لها، كما يستجيب الماء لقواعد الماء الذي يشبهه.وماء الدولة أو ماء الإنسان ليست هي إرادته الداخلية، بل إرادة القواعد الخارجية التي تحكم السياق الاجتماعي والتاريخي الذي يعيش فيه. الإنسان الأخلاقي ليس هو ذلك الذي تخيله الفلاسفة على جهة الفرض والتقدير كما يقول ابن خلدون»، لكنه ذلك الذي خلق في الحياة ليصارع»[101].

دولة مكارم الأخلاق، ليست دولة مجتمع، بل دولة فرد، لذلك هي لا دولة، هي طوبى، إذ إن الفرد يشكل طوبى ولا يشكل دولة، فالمجتمع هو الذي يشكل دولة.

---

99 - المرجع نفسه ص 119

100 - المرجع نفسه. ص 16

101 - الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون عبدالله شريط ص11

دولة الأب

يقول(نوبوأكي نوتوهارا) أستاذ الأدب العربي في جامعة طوكيو ومترجم الكثير من الأعمال الأدبية العربية إلى لغته الأم اليابانية، في كتابه (العرب وجهة نظر يابانية): «إن الحاكم العربي يخاطب الشعب بكلمة، يا أبنائي وبناتي. عندنا نعتبر هذه الكلمة إهانة بالغة إذا استعملها مسؤول مهما كان كبيراً، نحن لا نقبل بهذه الصيغة، نحن نقول لرئيس الوزراء أنت حر في بيتك، ولكن خارج البيت نحن لا نسمح لك. نحن نعرف أن مكانة الأب شبه مقدسة في البلدان العربية داخل الأسرة استناداً إلى الدين والأعراف والأوضاع الاجتماعية التقليدية، ولذلك فالأب خارج البيت رجل آخر».

مجاز البيت والأب والأسرة يحيل إلى التدبير المنزلي، وتلك سياسة الخاص، أما سياسة العام فتحيل إلى تدبير المدينة والمجتمع والدولة. والسياسة بمعناها العام هي ممارسة العام، العام الذي يقع خارج الأسرة والبيت والدم والأبوة والبنوة.هل نحن نمارس العام؟

السياسة لدينا هي ممارسة الخاص.هذا ما تقوله وجهة نظر (نوتوهارا) اليابانية، وهذا ما تفضحه مجازات واستعارات وتشبيهات الخطاب السياسي الحاكم. وهنا أنا أستخدم الخطاب السياسي الحاكم، وليس الخطاب السياسي للحاكم. ما الفرق بينهما؟

الأول يشير إلى عموم الخطاب الذي يحكم السياسية العربية. والثاني يشير إلى الخطاب الخاص للحاكم العربي. ورؤية (نوتوهارا) تشير إلى الثاني. وأنا أعمم إشارته إلى ما يتجاوز خطاب الحاكم العربي. بل إن خطاب هذا الحاكم هو جزء من هذا الخطاب العام. واذا كانت الحكمة العربية تقول «كما تكونوا يول عليكم» فإننا يمكننا أن نقول كما يكون خطابكم يكون خطاب من يتولى عليكم. فخطاب اليابانيين يقول للحاكم أنت لست في بيتك ولا نسمح لك أن تخاطبنا بخطاب البيت والأسرة والأبناء. فيكون خطاب من يتولى عليهم وفق إرادة خطابهم. ونحن نقول للحاكم، الوطن بيتكم ونحن أسرتك، ونسمح لك أن تخاطبنا بخطاب الأبناء والبيت المفتوحة أبوابه.

وهذه عينة مما نقوله في صحافتنا اليومية «أعتقد أن الغالبية تثق ثقة مطلقة في حكوماتها، وتثق في أنها ترفض أية ممارسات تضر بأوطانها من خلال التجاوزات أو استغلال المال العام. بالتالي فإننا نتمنى أن تكون الحكومات كرب الأسرة الذي يحاسب أعضاء أسرته إن أخطأوا ويعاقبهم عقابا شديدا لو كان الخطأ أحدث ضررا جسيما بحق الأسرة الواحدة».

حين يتولى علينا هذا الخطاب، ينغلق العموم، ويصير فضاء السياسة مغلقاً في حدود البيت. فيكفّ الخطاب عن ممارسة العموم، لممارسة الخصوص.فيكون الخطاب السياسي خطابا عائلياً وتكون ممارسته ممارسة عائلية، فتضيق ساحة تداوله، ويضيق مجتمعه، لأن المجتمع يتسع باتساع ساحة التداول العامة.

الخطاب السياسي العائلي لا يُنشىء ساحة تداول عامة، وليس فيه مجال حر مشترك لمختلف المواطنين ولا فضاء عمومي، فكل ما فيه يحيل إلى الغرف، إلى غرف البيت التي لا تتسع إلا إلى المجتمع الخاص.

المجتمع العام لا يمارس حقه في الغرف المغلقة التي هي غرف البيت، هو يمارس حقه واحتجاجه واختلافه في ساحات الحرية العامة، وغرف البيت حتى لو صارت بلاطات قصور كبيرة، فإنها لا يمكنها أن تكون ساحات لممارسة العموم، حتى لو كانت مساحة جغرافيتها ضعف مساحة جغرافيا ساحات المدينة العامة.

على هذا النحو تستحيل الممارسة السياسية، ممارسة مقدسة، لأنها تستحضر أعراف الأب المقدس في الثقافة العربية، ولعل هذا ما عناه (نوتوهارا) «نحن نعرف أن مكانة الأب شبه مقدسة في البلدان العربية داخل الأسرة استناداً إلى الدين والأعراف والأوضاع الاجتماعية التقليدية، ولذلك فالأب خارج البيت رجل آخر»، فهو قد تجوَّل أربعين عاماً في هذه الثقافة، وخبر مكانة الأب شبه المقدسة أو لنقل مكانة الأب السماوية، كما أنه خبر الأرض العربية بتضاريسها المختلفة.

إنّ الخطاب السياسي للحاكم أو للمعارضة أو للناشطين في الحقل المدني، حين يبني ممارسته الخطابية على استعارات الأب والأخ والعائلة، فإنه يحيل ممارسته الدنيوية إلى ممارسة شبه غيبية، لا تحكمها قوانين الأرض، بقدر ما تحكمها أعراف السماء.هنا تضيق الأرض وتتسع السماء، فيضيق فضاء التحرك الحر للمواطن الذي ينتمي إلى الأرض لا إلى

السماء. بقدر ما يكون الخطاب ينتمي إلى الأرض. فإنه يقترب من موطن الإنسان. لأن موطن الإنسان الأرض المكدسة بالأخطاء لا السماء المقدسة بالفضائل.

ليس خطاب الدين وحده من يحيل ممارسة السياسي إلى السماء، بل حتى خطاب العائلة والقبيلة والحزب، يفعل ذلك، لأن السماء المقصودة هنا ليست هي السماء المرصعة بالنجوم. بل المرصعة بالتقديس. البيت بالنسبة إلى الأب العربي، هو سماء أخرى. لأن البيت حاضنته المقدسة. وحين يقع الأب العربي خارج البيت. يكون كأنه قد سقط من السماء. وصار يمشي في الأرض من غير هالة تقديس.

وهذا ما يعنيه (نوتوهارا) بقوله«فالأب خارج البيت رجل آخر». ممارس الخطاب السياسي لا يريد أن يمارس سياسته خارج البيت، كي لا يكون هذا الرجل الآخر الذي يفقد قدسيته.لذلك يظل يحيل إلى هذه السماء (البيت والعائلة) كي تمنحه مكانته المقدسة التي فيها يجد شرعيته.أما خارج البيت فلا شرعية له.يكون سَقْطاً.

«نحن نقول لرئيس الوزراء أنت حر في بيتك ولكن خارج البيت نحن لا نسمح لك» في البيت لا يجد الأب من يقول له: لا نسمح لك. لا مكان في البيت للمعارضة. فالمكانة كل المكانة للتقديس. لذلك يريد الرئيس أن يأخذ معه البيت إلى الخارج. وهو هنا لا يأخذ البيت بمعناه الفيزيائي. بل يأخذه بمعناه المجازي. أي يأخذ مكانته المقدسة فيه. ويأخذ موقعه الآمر فيه. ويأخذ تفرده فيه. تفرده الذي لا يقبل الاعتراض عليه.إنه يأخذ كل

ذلك كي يحتوي به العام الذي هو مكان ممارسته السياسية. فيصير هذا العام بيتاً آخر وسماء أخرى ومكانة مقدسة.

بهذا الاحتواء، نصبح نحن في بيته وسمائه ومكانته. فنفقد أرضنا ومواطنيتنا التي تسمح لنا أن نقول له: لا نسمح لك. يصبح هو في بيته، ليقول لنا: لا أسمح لكم. إنه يقول ذلك باسم البيت الحاكم. حينئذ لا يكون أمامنا إلا الطاعة، الطاعة الخاصة لرب البيت، لا الطاعة العامة للقانون العام الذي يحكم خارج البيت.

واذا كنا كلنا محكومين بهذا البيت، فإننا لن نستطيع أن نقول له: لا نسمح لك أن تكون أباً. فأنت أبونا الذي تقدّس في السماء.

الدولة المطلقة

من المفاهيم التي عمل عليها عبد الوهاب المسيري في موسوعته «اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد» في سياق فهمه للعلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، مفهوم الدولة المطلقة. ما علاقة مفهوم الدولة المطلقة بمفهوم العلمانية الشاملة؟

يسمى المسيري الدولة المطلقة تسمية أخرى وهي الدولة الرشيدة. ويعني بها ما يعنيه بالعقل الرشيد، ومفهوم الترشيد وضعه (ماكس فيبر) ليفسر به ظهور الرأسمالية في الغرب وتاريخ تطورها. كما هو معروف في ثقافتنا، الرشد هو العقل، والعقل هو ما يهديك إلى الطريق الصحيح الرشيد في السلوك والتفكير واتخاذ القرار وتنفيذ المهمات. لكن لكل ثقافة رشدها في تحديد هذا الطريق، ولها إطارها المرجعي في تحديد الرشد والغي.

الرشد في المفهوم الغربي الحديث مستمد من إطار مرجعي وهو إطار مرجعية الواحدية المادية. بمعنى أن رشد العقل هنا يتمثل أنه يبحث عن الوسائل الناجعة التي تدرّ عليه ربحاً من دون النظر إلى غاية أخلاقية سماوية أو إلى هدف متجاوز للإنسان ومصلحته، أو اعتبار يتعلق بالإله أو الغيب أو بقيمة مطلقة.

الترشيد يعني أن نحوسل العقل أي نحوّل علاقتنا بالأشياء إلى علاقة وسائل من أجل المنفعة الدنيوية الصرفة، لذلك فهو عقل أدواتي، كما يطلق عليه هابرماس ومدرسة فرانكفورت الألمانية التي وجهت نقداً للحداثة الغربية وعقلها الأداتي بعد الحرب العالمية الأولى، فقد وجدوا أن هذا الرشد الأداتي المحوسل، قد أوصلهم لحرب كونية راح ضحيتها الإنسان نفسه، وملايين من بني جنسه المحوسلين، أي الذي تمّ تحويل إلى أدوات ووسائل في صراع مصالح القوى. ورواد هذه المدرسة بالمناسبة، يمثلون مرجعية أساسية للمسيري.

هابرماس يدعو إلى عقل تواصلي، يتجاوز مأزق هذا العقل الأداتي الذي يحسب حسابه للوسائل والنتائج، وهي وسائل مادية محسوبة القيمة، والعقلية الرشيدة تبحث عن أيسر الطرق والوسائل التي توفّر لها مصلحتها المادية بأكبر قدر من الأرباح. والعقل الصناعي الذي نقل الحضارة الغربية من الحضارة الزراعية إلى الحضارة الصناعية الرأسمالية، هو هذا العقل الرشيد. لقد تمّ نقل الرشد من إطار البحث عن الدين الحق والطريق الصحيح للآخرة، إلى البحث عن الدنيا الحقيقية والطريق الذي يقود إلى إنتاج أوفر للإنسان في هذه الدنيا، بل صار الرشد يكمن في تجاوز ذاك الطريق الذي يقودك إلى الخروج من الدنيا. لقد تمّ إذن تحرير العقل، أي إطلاقه من أي غاية أو هدف يتجاوز الدنيا، هذا هو الرشد.

الدولة الرشيدة

وهذا هو معنى الدولة الرشيدة أيضاً، ولكي تحقق ذلك، فإنها تحتاج، لأن تكون دولة مطلقة من أي مرجعية متجاوزة. أي أنها تطلق نفسها من مرجعيات الإله والغايات البعيدة المتجاوزة للإنسان، وهي الغايات التي لا يمكن أن تكون مقاسة ومحوسلة، بهذا تتحول إلى دولة مطلقة من كل ما هو متجاوز للدنيا، وبهذا تكون الدولة دولة دنيا لا دولة آخرة، ولتحقيق ذلك لابدّ أن تطلق نفسها من الدين، ولا تشغل نفسها بالبحث عن طريق الرشد الأخروي، فتلك ليست مهمتها، فرشدها يكمن في الدنيا. لقد تمّ ذلك في إطار الواحدية المادية، لقد خلصنا المادة من أي مرجعيات متجاوزة تفسرّها، فأنتجنا العلوم الطبيعية الحديثة، كذلك خلصنا العقل والدولة، من أي مرجعية متجاوزة تحكمهما، فأنتجنا العقل المادي التجريبي الحديث والدولة الحديثة المطلقة.

المطلقات الدنيوية

وتجربة الدولة الغربية قامت على التخلّص من هذه المطلقات، وتاريخها يتحقّب لا بالخلاص بل بالتخلّص، فالخلاص ارتبط بالحركات الدينية، والتخلّص ارتبط بالحركات العلمانية، لقد أطلقت نفسها من الدين، فلم تعدّ الكنيسة هي المرجع الذي يحكم الملك أو الدولة. لقد تخلصت من ذلك بعد تاريخ طويل من الحروب الأهلية والدينية ونضالات فكرية عميقة استغرقها القرن الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر. الفلاسفة في هذه المرحلة جاءوا، ليحرروا الدولة من هذه المركزيات المتجاوزة. ولعل

الثورة الفرنسية تمثل النموذج الأبرز في هذا البعد حينما حطمت الكنيسة، وثارت على الملك، وأحرقت آلاف الرهبان والراهبات. وتخلّصت من كل ما يمت بصلة إلى هذا المتجاوز الذي كان يتحكم في الدولة.

بعد أن تمكّنت الدولة من تحقيق مطلقيتها، أصبحت هي الإله، هي المرجع، هي صاحبة السيادة العليا، هي التي لا يمكن تجاوزها، ولا يمكن تجديفها، ولا يمكن الهرطقة تجاهها. أصبحت هي المطلق، وكان هيجل من أبرز الفلاسفة المتحمسين للدولة المطلقة التي تحكم قبضتها على كلّ شيء، ولا تغادر الإنسان في أي جزء من جزئياته، حتى شبهها هوبز بالتنين، الكائن الوحشي الذي يستطيع أن يلتهم الجميع في فمه من دون أن يخرج أي شيء على سلطته. أصبحت هي السلطة المطلقة، أصبح الإله ليس في السماء، بل في الأرض، مجسّداً في الدولة، لكن لا ليحكمها هو باسمه. أصبح الإله دولة، لم يعد الاله سماء، صار الإله أرضاً تحكم، لكن لا يحكم هنا باسمه المتجاوز، يحكم باسمه المحايث. هذه القوة المطلقة حين كانت في السماء كانت تسمى الله، الغيب، لكن لما صارت في الأرض، صارت تسمى القوة المطلقة والدولة المطلقة التي يرجع إليها الجميع، هي التجسيد الأبرز لهذه القوة.

الدولة الضابطة

هناك ثلاثة تشبيهات استخدمها عالم الاجتماع الهولندي (باومان) ويستحضرهما المسيري في موسوعته ليوضح لنا فكرة الدولة المطلقة، كان يشبه (باومان) الدولة التي بدأت تتأسس منذ الثورة الفرنسية وصولاً

إلى شكل الدولة القومية، يشبهها: بالبستاني، والمهندس، والطبيب.

مجازات (باومان) الثلاثة، تفسر لنا بطريقة مكثفة فكرة الدولة المطلقة. فالبستاني يُقلّم من الحديقة (الدولة)، العناصر غير المفيدة، يرعاها، يضبط أشجارها، يخلّصها من السموم. فهو يعمل كآلة ضابطة للحديقة. والدولة المطلقة كيان صناعي يضبط الإنسان. هذا الكيان الصناعي قوة محايثة في الأرض، وليست إلها في السماء. وهذه القوة الضابطة (البستاني) تخلص الدولة من سموم المرجعيات المتجاوزة وتدخلها، وتجعل الدولة محكومة بمرجعيات مادية بسيطة واضحة، يمكن قياسها وحسابها برشد مادي.

التشبيه الثاني، هوالطبيب، الذي يرشد الناس إلى الطرق السليمة في التغذية والى كيفية العناية بأجسادهم، ويرشدهم إلى الوسائل الناجحة التي تضمن لهم نتائج أفضل وصحة أقوى، فالناس في الدولة يرجعون إلى هذا الطبيب، ليضبطوا كلّ شيء فيهم بدقة ومقدار واحد، وهو يصدر لها شهادات فحص تثبت صلاحيتهم. بهذا يمثل الطبيب هذا الكيان الصناعي الذي نسميه دولة.

والمهندس كذلك يضبط الدولة، إذا ما اعتبرنا أن فضاء الدولة هو المدينة، فالمهندس يضبط شوارعها، يحدد نقاط المرور فيها، ويحدد أرقام الشوارع ومساحاتها وحجومها، المهندس أيضاً يعمل كآلة ضبط، يجعل بناء المدينة كله مضبوط وفق مقاس واحد. نلاحظ أن المجازات الثلاثة تشترك في الضبط. يتحول الإنسان في هذه الدولة إلى

جهاز مضبوط بعمل هذا الكيان الاصطناعي (عمل البستاني والطبيب والمهندس).

هذا الضبط المطلق هو ضبط رشيد، هو مرجعية نهائية، بمعنى أنه ليس لدى الطبيب مرجعية يرجع إليها غير طبه، وليس للفلاح مرجعية غير خبرته النباتية والزراعية ، وليس للمهندس مرجعية غير هندسته، ليست هناك مرجعية ترجع إلى السماء. لذلك الدولة المطلقة مرجعها مادي مضبوط. الدولة هنا طبيعية، بمعنى أنها محكومة بنفس آليات الطبيعة، وهي آليات بسيطة وواضحة ومحددة ولا تخضع إلى تفسيرات متباينة.

الدولة النازية

لهذا فالدولة المطلقة، دولة مركزية، لديها مركز، عاصمة مركزية ، حكومة مركزية، قوانين مركزية. دستور مركزي، مفهوم مركزي للإنسان لا يقبل التعدد، لذلك كان نموذجها التاريخي الأبرز، الدولة القومية، التي تنصهر فيها الأعراق كلها في نموذج واحد. ومثال الدولة القومية الأوضح في هذا الضبط هي الدولة النازية. كانت خالصة العرقية، كانت تنظر إلى ما لا يتماثل مع وحدة عرقها، أنها طفيليات زائدة ينبغي التخلص منها أو دمجها في نفس العرق وإعادة تأهيلها.

هي تشبه البستاني الذي لا يمكن أن يتسامح مع أي شذوذ في حديقته، لا بد أن يزيل أي ورقة صفراء أو أي نبات ضار، وهي تشبه المهندس الذي لا يقبل أي شذوذ يقع في خطوط مدينته، وتشبه الطبيب

الذي لا يقبل أي خطأ في الجسم. فالأخطاء يراها عاهات وعيوباً خلقية. كذلك الدولة النازية لا تقبل أي شيء يقع خارجها، خارج عرقها، أو خارج مفهومها للإنسان النافع. تراه هذا الخارج كائنا ضارا ينبغي التخلّص منه. لذلك كانت لا تنظر إلى المعوقين أو الذين يعانون من احتياجات خاصة، مواطنين كاملين. كانت كثيرا ما تتخلّص منهم أو تتعامل معهم ككائنات تمثل عبئا عليها. من هنا فاليهود الذين لم يستوعبهم هذا العرق النازي الأحادي قد تمّ التخلص منهم بالحرق والهولوكوست والتهجير. لأنهم كائنات زائدة. تضر هذا الضبط الذي من دونه تفقد الدولة مطلقيتها.

القومية المطلقة

الدولة القومية المطلقة لا تقبل الأديان المتعددة، لأن الأديان المتعددة تُعطي تفسيرات مختلفة، وولاءات مختلفة، ونماذج مختلفة، وهذا يقوّض فكرة المركز. هي تريد وحدات متشابهة (من البشر والشوارع والبيوت والمصانع) يمكن قياسها والتحكّم فيها، الكل ينصهر في بوتقة واحدة هي بوتقة الدولة المضبوطة.

الدولة المطلقة وجدت نفسها في نموذجها النازي لا يمكنها أن تقبل باليهود الذين لا يمكن استيعابهم ضمن الهوية الواحدة القومية المضبوطة، وينبغي لها التفكير في التخلص منهم بأي طريقة كانت بأن توجههم إلى مناطق أخرى، كما يتخلصون من نفايات أو من أي شكل لا يمكن أن يخضع لشكل الوحدة المضبوطة، وهي الوحدة التي يشتغل بها المصنع، والمصنع هو نموذج الدولة المطلقة.

يذهب المسيري، إلى أن إنشاء الصهيونية هي عملية رشيدة بمقياس الدولة الرشيدة، وذلك لأنها تأتي في سياق التخلّص من هذه الزوائد الطفيلية، فقد وجدت الدولة الغربية أنها تريد أن تتخلص من الزوائد الفائضة على عرقها، فدفعت بالجماعات اليهودية التي لم يمكن صهرها إلى خارجها.

هذه الدولة المطلقة واجهت تحديات كبيرة بعد الحربين العالمية الأولى والثانية، وهذه التحديات جعلتها تتخذ أشكالاً أخرى، تفتت فيها هذه الوحدة الصلبة التي تقوم عليها، وهذا موضوع آخر.الآن علينا أن نعرف علاقة الدولة المطلقة بالعلمنة الشاملة.

الطلاق الشامل

يمكننا من خلال فهم كلام المسيري أن أصيغ معادلة على هذا النحو: كلما توسعت عمليات الإطلاق، ازدادت العلمنة شمولاً. وتحولت العلمانية الجزئية إلى علمانية شمولية. وأعني بعمليات الإطلاق أن تطلق العناصر المتجاوزة (الأخلاق، الغائية، الإله) من اعتبارها مراكز للمعنى والتفسير والحكم، تُطلّقها، تتخلّص منها، وبهذا الاستغناء تنفصل عن الغيب ومقتضياته الروحية، تنفصل عما كان يعبّر عنه ماكس فيبر بالسحر.

بهذا الانفصال تحقق الطلاق الشامل، فتبدأ تؤسس مطلقات أرضية أخرى، مركزها كان في البداية هو الإنسان، في عصر النهضة والأنوار صار الإنسان مركزاً بعد أن كان الإله مركزاً، لكن مركزية الإنسان

ستُختَزل في بعد مادي واحد.

بمعنى أن الواحدية المادية أصبحت هي المركز. فأصبحنا نتعامل مع الإنسان كآلة متقنة الصنع، وقد حلل المسيري مجاز الإنسان الآلة تحليلا بارعاً في مشروعه. هذه الآلة لها قوانينها، ويمكن تجريبها، والتعرف عليها بالحواس الخمس، ويمكن ضبطها ضبطاً تاماً. بالتالي أصبح الإنسان، بعد أن جردنا ما فيه من روحانيات ومطلقات وتراكيب، وكأنه وحدة متشابهة.لم يعد الإنسان هو المركز، بل جزء من الإنسان، هو الجزء الطبيعي أو الجزء المادي، والطبيعة والمادة دائماً محكومة بقوانين راشدة، لا تعرف التعاطف ولا الغيب ولا المتجاوزات ولا السحر. لا تعرف إلا موضوعها، لذلك هي موضوعية تتعامل مع وحدات متشابهة.

العلمانية المطلقة

بهذا الطلاق والتحوّل من إطلاقيات عناصر التجاوز إلى إطلاقيات المادة، ستتسع عمليات العلمنة بالتدريج، بعد أن كانت جزئية لا تتجاوز فصل السلطة السياسية والشأن الإداري عن السلطة الدينية ورجالها. وهذا الأمر كان في تجربة الدولة الغربية في بداياتها قبل أن تصبح غولاً يلتهم كل شيء بما تتيحه لها وسائل السيطرة. مع اطراد الإطلاقيات المادية ستتحول العلمنة الجزئية إلى علمانية شاملة، سيموت الإله والإنسان والغايات الخلاصية والإنسانية، وسيكون المجتمع والإنسان والدولة وكل شيء في الحياة بلا مركز متجاوز. ستكون العلمنة مطلقة من كل شيء يتجاوز المادة والدنيا.

إطلاق اليد الخفية

سيمكننا أن نسيطر على كل شيء في الإنسان وفي الطبيعة بهذا الإطلاق، وسيكون لدينا مراكز تحكم قوية بالحياة، ومضبوطة جداً، يمكننا استعمالها ببرود من دون حس أخلاقي. عملية التحوّل إلى هذه العلمانية الشاملة المركزية المطلقة سنجدها تعبر عن نفسها بعدة صور، عبر عنها فلاسفة ومفكرون غربيون. وهي صور تعبر عن نفس المفهوم لكن بزوايا مختلفة. نأخذ مثلاً تعبير «اليد الخفية وآليات السوق» لآدم سميث، «وسائل الإنتاج» عند ماركس، «الجنس» عند فرويد، «البقاء للأقوى» عند دارون، «إرادة القوة» عند نيتشة، «الروح المطلقة» عند هيجل. كل هذه المصطلحات ترتد في النهاية إلى مركزية الإنسان التي هي في النهاية مركزية المادة والطبيعة. كل هذه التحولات ستقود لهذه المركزية كما نشهدها اليوم في الحضارة الغربية.

بذلك تتحول الدولة باعتبار الجهاز الأكثر ضبطاً، إلى الإله الجديد الذي سيحكم الإنسان بآلياته الضخمة. ستتخذ الدولة صيغة العلمنة الشاملة التي لن تبقي على جزء من دون جزء، ستشمل الإنسان كله. ستتوغل في كل شيء، ستكون غولاً وتنيناً يكتسح كل شيء في الإنسان، لن تصبح هناك مساحة للإنسان كي يتحرك وقد ضبطته الدولة ضبطاً متقناً.

هذه الدولة المطلقة كلية الانحياز، تنحاز إلى مركز واحد وتصوغ كل شيء في الدولة وفقه، هي دولة غير تعددية، سيتم تطوير فكرة الإطلاق، لتخفف الدولة من مركزيتها الإيديولوجية وتتحوّل إلى دولة غير منحازة.

الدولة غير المنحازة

هل يمكن أن يكون هناك معنى آخر لدول عدم الانحياز؟ نعم. هناك معنى آخر غير المعنى الذي يحيل إلى دول حركة عدم الانحياز التسع والعشرين، وهي الدول المؤسسة للحركة في العام 1955.

المعنى الآخر يشير إلى الدول غير المنحازة داخلياً لأية قوة من قوى المجتمع الذي تحكمه. الدولة ليست مطالبة باستقلال إرادتها وسيادتها تجاه الدول الأخرى فقط، هي مطالبة أيضا باستقلال إرادتها تجاه مواطنيها، ألا تكون منحازة لطبقة أو فئة أو طائفة منهم. واذا كان حياد الدولة تجاه الدول الأكثر قوة منها مسألة غير ممكنة وربما غير سياسية، فإن حياد الدولة تجاه مواطنيها هو قلب سياستها الذي يضمن لها الاستقرار، مهما يكن الأمر يبدو غير ممكن، بل تجربتها الأعمق تكمن في تطوير تجربة هذا الحياد.

الحياد يتطلب انفصالاً. لا يمكن أن تكون محايداً تجاه شيء دون أن تنفصل عنه. والدولة مطالبة بالحياد كي تدير اختلافات المجتمع وتفاوتاته، وتناقضاته.

لكن الفصل لا يعني الحياد دائماً. فالتجربة السوفيتية مثلاً قد فصلت الدين عن الدولة بل وأقصته، لكنها لم تكن محايدة تجاه الدين،

فقد كانت دولة لا دينية، أي دولة إلحادية، وعدم حياد الدولة تجاه الإلحاد يخل بعلمانيتها كما سنرى، كما عدم حيادها تجاه الدين يخل بعلمانيتها. لذلك يخطئ من يظن أن العلمانية صفة ملازمة لكل دولة غير دينية، بمعنى أن تكون الدولة إما دينية وإما علمانية، فهناك دول ليست دينية وليست علمانية أيضاً.

الحياد يتطلب من الدولة أن تنفصل عن الدين، أو لنقل بعبارة أكثر دقة، أن تفصل مجالها العمومي عن الدين. لكن ليس بمعنى أن تكون مضادة للدين، أو إقصائية للدين أو لديها موقف إيديولوجي تجاه الدين، وهنا يمكن أن نقول إن الإيديولوجيا هي الأخرى، بما هي في جانب من جوانبها عقيدة تقتضي الانغلاق والتعصب والاحتراب، ينبغي أن يكون موقعها في الدولة كموقع الدين، بمعنى أن الدولة أيضاً تكون منفصلة عن الإيديولوجيا ومحايدة تجاهها.

الدولة الحديثة منذ تجربة الثورة الفرنسية في 1789، تقوم على فكرة الفصل التي استلهمتها من روح الشرائع لمونتيسكو، فصل السلطات الثلاث: القضائية والتشريعية والتنفيذية.

وهو فصل الغاية منه تنظيم السلطة تنظيماً يحدّ من شرورها واستبدادها. وفكرة الفصل أخذت تتطور في الدولة لتشمل كل ما يمكن أن يوقع الدولة في مشكلة الاستبداد أو في مشكلة أن تكون الدولة طرفاً من أطراف الصراع في المجتمع، أي أن تكون في مستوى المجتمع أو أقل مستوى من المجتمع. فالدولة مطالبة دوماً أن تكون القوة التي تحتكر

العنف الذي يجعلها ملجأً للجميع حين يختلفون أو حين يمارسون العنف ضد بعضهم.

لقد أصبحت فكرة فصل السلطات ثابتة من ثوابت الدولة التي لا يمكن لأي تجربة أن تجادل فيها. لكن هناك أشكال من الفصل في الدولة مازالت خاضعة للجدل والتجربة. وهي الأشكال المتعلقة بعلاقة الدولة بالمجتمع وثقافته ودينه ولغته وعرقه. هل على الدولة أن تكون منفصلة عن ثقافة المجتمع ودينه ولغته وعرقه، حين يكون مجتمعاً تعددياً في انتماءاته الثقافية أو الدينية أو المذهبية أو اللغوية أو العرقية أو الأيديولوجية؟

يندر اليوم أن نجد دولة مجتمعها غير متعدد الانتماءات، سواء اعترفت الدولة بهذا التعدد أو كابرت على الاعتراف به. ربما يكون التعدد الديني والطائفي والمذهبي هو أكثر المظاهر توتراً اليوم بعد إفرازات التجربة العراقية، من هنا تأتي أهمية استعادة تجربة الفصل في الدولة بما هو جوهر عمل السلطة في الدولة، والتجربة الدينية تمثل تحدياً، على الدولة اليوم أن تواجهه في سياق تجربتها في الفصل الذي يجعل من سلطتها محايدة تجاه الجميع.

وحين يتصل الفصل بالدين، فلا مفرّ من استخدام مفهوم العلمانية، لما يحمله من تجربة تاريخها طويل. أنا أتحدّث عن العلمانية هنا في سياق فصل السلطات وحيادها تجاه المجتمع، وليس في سياق هل للدين تجربة في إدارة الدولة؟ فليس مهماً هنا أن نجادل إن كان الدين يتوفر على خبرة في بناء الدولة وإدارتها أو لا، وهو السؤال الذي ما زال يشغل الإسلاميين

تحت عنوان الإسلام دين ودولة. ربما يكون السؤال الأكثر فائدة هنا هو، هل الدين لو توفر على خبرة في إدارة الدولة، هل يصلح أن يدير دولة مبتلاة بالتعدد؟ أترك هذا السؤال لأنه ليس سؤالي هنا، فسؤالي هو كيف يمكن أن نفهم تجربة الفصل في تجربة الدولة الحديثة بمعناه الأعم من فصل الدين عن الدولة؟ أي تجربة الفصل في الدولة، فالدولة تفصل حدودها عن حدود الدول الأخرى، وتفصل سلطاتها الثلاث عن بعضها، وتفصل المجتمع المدني عن المجتمع السياسي، وتفصل الشخص الذي يدير في الدولة إلى عام وخاص، وتفصل مجالها العام عن المجالات الخاصة، وتفصل ذاكرتها عن ذاكرة الجماعات التي تديرها، وتفصل عقيدتها عن عقائد الطوائف وعقائد الأيديولوجيات، حتى لا تغدو بلا ذاكرة ولا عقيدة ولا مذهب وربما في المستقبل بلا هوية.

وربما نجد في تعريف باربييه للعلمانية بما هي فصل وحياد ما يعمق من فهم تجربة الفصل في الدولة يؤكد باربييه أن تعريف العلمانية بما هي حياد يوسع من مفهوم العلمانية بحيث لا يطال الحياد الأديان وحدها، وانما يطال المسائل الفلسفية والإيديولوجية بل والأخلاقية أيضاً، إيجاباً أو سلباً[102].

102 - مهمي جدعان، في الخلاص النهائي، ص 140

الدولة والتمثيل

«إن إرادة وزير كفيلة بنسف إرادة 40عضواً يمثلون الشعب ونطالب الحكومة بالتعاون» عبدالله الدوسري، نائب برلماني منسوف.

ما الذي ينسف إرادة ممثلي الشعب؟ من الذي ينسف إرادة ممثلي الشعب؟ ما الذي يجعل من هذا النائب نائباً منسوفاً؟

الديمقراطية بكل تلويناتها ترتد في النهاية إلى الاحتكام إلى الشعب وذلك بالامتثال إلى إرادته، وتفقد الديمقراطية وجودها بمجرد أن تكون هذه الإرادة معرضة للنسف أو أن يكون ممثل هذه الإرادة معرضاً للنسف. إذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن أن تكون لدينا ديمقراطية إذا ما كانت إرادة 40عضواً يمثلون الشعب منسوفة بإرادة وزير واحد؟!

أياً كان الأمر، سواء أخذنا كلام النائب على محمل التهويل أو على محمل التقرير، فإن في إرادة التمثيل شك ما في تجربتنا الديمقراطية، وهو شك يبرره أمر في غاية الأهمية، وهو أن التمثيل تجربة في فهم الديمقراطية وممارستها وتاريخها.

بمعنى أن التمثيل لا يمكن أن يكون مكتملاً وحقيقياً ومعبراً وعادلاً تماماً. فهو تجربة بشرية تخوضها المجتمعات وتحقق فيها إنجازات

متفاوتة. ففي التجربة الأثينية التي هي بمثابة آدم الديمقراطية. وأعني بهذا التعبير المجازي المركب (آدم الديمقراطية) أننا حين نبحث عن أصل الإنسان أو تاريخه أو تطوره نرجع إلى آدم، كذلك حين نبحث عن أصل الديمقراطية أو تاريخها أو تطورها نرجع إلى أثينا في التأريخ لانبثاق الديمقراطية، في هذه التجربة لم يكن متاحاً للنساء ولا لغير الأثينيين ممن ينتمون إلى المدن الأخرى المتنافسة والمتصارعة ولا للعبيد المملوكين للأحرار الذين كانت أعدادهم كبيرة جداً أن يمثلهم برلمان أثينا. وفي دول أوروبا والولايات المتحدة، لم تكن تجربة التمثيل قد استوعبت بعد المرأة إلا في القرن العشرين بين العامين 1906 و1921.

يبقى التحدي الجوهري للديمقراطية يتمثل في قدرتها على تمثيل الإرادة لا تمثيل الشخص فقط. فتمثيل إرادة المرأة مثلاً ليس هو نفسه تمثيل المرأة. فالإرادة هي صوت الإنسان الحقيقي الذي به ينطق، وحين تكون هذه الإرادة منسوفة بإرادة لا تمثل الشعب، يجب علينا أن نشك في قوتها التمثيلية. فبهذه القوة تقاس التجارب الديمقراطية.

ما هو التمثيل

هو اللامباشرة. حين لا يمكنك أن تحضر البقرة إلى الصف ليراها الأطفال مباشرة. تحضر صورتها. فالصورة تمثيل. وحين لا يمكنك أن تري شخصاً ما يدور في قلبك وعقلك وإرادتك، تستخدم كلمات. فالكلمات تمثيل. وحين لا يمكن 159133 مواطناً في المحافظة الشمالية أن يحضروا لمجلس النواب في المنامة. أو لا يمكن 24200 مواطن في

المحافظة الجنوبية أن يحضروا للمجلس نفسه، فإن 159133 مواطنا يختارون 9 ينوبون عنهم. و 2420 مواطناً يختارون 6 ينوبون عنهم. هذه العملية تمثيل أيضاً.

الصورة والكلمات وعملية الانتخاب، كلها تمثيل. والإنسان لا يمكنه أن يعيش من دون تمثيل، فهو لا يستطيع أن يحضر الأشياء نفسها حين يتكلم عنها أو حين تريد هذه الأشياء أن تتكلم. وقد اخترع الإنسان اللغة كي تقوم بعملية التمثيل، وكي يستخدمها هو في تمثيله للأشياء. لذلك فالتمثيل عملية خطيرة ومعقدة. وتزداد خطورتها حين تتعلق بحياتنا في المجتمع. كما هو الأمر في عملية التمثيل النيابي الذي هو قوام السلطة التشريعية (البرلمان). فهذه السلطة تستمد قوة سلطتها من عملية التمثيل، وتمارس عملها معتمدة على أخطر جهاز اخترعه الإنسان (اللغة) ولخطورته ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذا الجهاز خلقه الله لا الإنسان. لذلك فعلينا ألا نعبث به كي لا نعصي الله فنأثم. والعبث يتحقق متى جعلنا الكلمات لا تمثل معانيها الحقيقية التي نص عليها الله حين خلق اللغة. هكذا كان ابن حزم مثلا يفهم اللغة وتمثيلها.

اللغة مؤسسة تمثيلية والبرلمان مؤسسة تمثيلية. كلاهما محكوم بقوانين وأعراف، وكلاهما يتوفران على ممارسات (أداء) لا تتطابق مع النص الحرفي لهذه القوانين.

في الممارسة تخوننا اللغة حين تقول ما لا نقصده، وتمثل ما لا نريده، وتدل على ما لا نعنيه. وتريد ما لا نريده، وتنص على ما لا يتطابق

مع إرادتنا. وتنوب معانيها عن ما يريده الأقوى لا عن ما يريده المتكلم أو ما يريده المُمثَّل عنه. لذلك فاللغة في الممارسة تمثيل للسلطة التي تملك القوة المادية والرمزية، تمثيل لرؤيتها ومصلحتها ومعناها الذي تعطيه للأشياء.

كذلك هو حال المؤسسة التشريعية (البرلمان) تخون ما تمثله أو تفارقه، وتسيء التمثيل، ولا تتطابق مع إرادات من تمثلهم أو لا تحترم النص الحرفي الذي تلزم نفسها به سواء جاء في شكل قوانين أو في شكل وعود وبرامج أو في شكل رغبات أو أعراف.

يمكننا أن نفهم كلاً منهما من خلال الآخر، يمكننا أن نفهم البرلمان من خلال مؤسسة اللغة في نظامها وفي ممارستها الاجتماعية، كما يمكننا أن نفهم اللغة من خلال مؤسسة البرلمان في نظامه وفي ممارسته السياسية.

فبقدر ما الكلمات والخطابات تمثيل للغة وقواها الاجتماعية، بقدر ما النواب تمثيل للمجتمع وقواه السياسية. الكلمات والخطابات والنواب يمارسون أدوارهم بوصفهم ممثلين لمرجعياتهم أصدق تمثيل.

فالممثل هو النائب، لأنه ينوب عن الآخرين ويقوم مقامهم، فهو الحاضر باسم جماعة أي بقوتها، فالجماعة قوة. والممثل هو الشبيه، فهو يشبه من يمثلهم في كل شيء. لكن يبقى صدق التمثيل وصدق النيابة وصدق الشبه، محل شك دوما.

التمثيل حياة

تماماً كما التمثيل في النبات هو عملية حيوية يجريها النبات الأخضر مكوّناً غذاءه العضويَّ من عناصر بسيطة في وجود اليخضور (كلُورُوفيل Chlorophyll) والضوء وثاني أكسيد الكربون، هو عملية حيوية أيضاً في المجتمع وفي السياسة وفي اللغة. فالمجتمع يتغذى ويحيى ويتلون من التمثيل المتبادل بين أفراده.

إحدى علامات تحضر المجتمع تجاوزه للتعامل مع الأشياء العينية إلى التعامل مع الأشياء الرمزية، كما تشهد على ذلك اختراع عملية النقود التي أنهت مرحلة التبادل العيني بالتبادل النقدي، وكما يشهد على ذلك مجتمع المعلومات ومجتمع المعرفة اللذين هما تجاوز لمجتمع الصناعة. هكذا نحيا في شكل اجتماعي جديد كلما اخترعنا عوالم تمثيلية جديدة تتيح لنا إمكانات جديدة.

نحن نعيش كما يقول إدوارد سعيد في عالم من التمثيل «نحن نعيش طبعاً في عالم لا من السلع فحسب بل من التمثيل أيضاً. والتمثيلات

-إنتاجها وتوزيعها وتاريخها وتأويلها- هي عين مادة الثقافة وعنصرها... تعتبر مشكلة التمثيل مركزية»[103].

103 - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية ص 123

لقد استخدم نواب2002 تعبير الحياة البرلمانية في ردهم على افتتاح الملك للفصل التشريعي الأول «وأنتم تعلنون استئناف الحياة البرلمانية وتفعيل المشاركة الشعبية التي طالما انتظرها شعبكم الوفي بكل شوق وأمل».

هي حياة برلمانية بما تقوم عليه من عملية تمثيل، تماما كما هي عملية التمثيل حياة متجددة للنبات، هي حياة حيوية متجددة لجسد المجتمع. كل مُمثل برلماني تضج فيه أصوات ناخبيه التي تتضاد أو تختلف أو تتكامل أو تنسجم أو تتعارض أو تتحالف مع أصوات أخرى تضج في ممثل برلماني آخر.

التمثيل النيابي بما هو حياة ليس عملية سياسية فقط، بل هو عملية ثقافية، فالتمثيلات بوجوهها الدينية والسياسية والاجتماعية والشعبية هي عين مادة الثقافة. لا يمكن لأي تمثيل يتبدى في المجتمع إلا ويكون حاملاً لمعنى ما. والقوى الاجتماعية حين ترشح فردا ليكون ممثلها في البرلمان، فإنها ترى فيه حاملاً لمعانيها التي ترى من خلالها العالم. لذلك فالمعاني التي يحملها المرشحون لتمثيل قوى المجتمع مختلفة ومتفاوتة. ولذلك نجد المرشحين لا يغيرون عناوينهم السكنية فقط بل يغيرون المعاني التي يحملونها ويمثلونها من أجل ضمان فرص فوز أكبر. ويغيرون شبكات رؤوسهم فيرتدون الحجاب ويلبسون العقال ويضعون البشت. إنهم ممثلون!

جملة التمثيل

«يجب أن نقول كلمتنا نحن ممثلي الشعب في هذه القضية الحساسة» هذه هي جملة التمثيل، تتكون من شخص يحمل شعباً، هل هو حمل كاذب؟ يعتمد ذلك على قوته على الحمل، حمل رسالة الشعب، من يقوى على تمثيل هذا الحمل؟

تستمد التجربة البرلمانية قوتها من قوة هذه الجملة، وقوة ما تنجزه من معانيها، لذلك فهي فعل كلامي. وبقدر ما يحمل هذا الفعل من قوة وارادة في خطاب الممثلين البرلمانيين يكون البرلمان سلطة تشريعية لها شخصيتها الاعتبارية المستقلة القادرة على الفعل والإنجاز. ومتى خضعت هذه الجملة التمثيلية في خطاب النواب لإساءة التمثيل أو مفارقة الجهة التي تمثلها، فقدت فعلها وصارت كلاماً لا فعل له.

يُعرّف جمال الدين الأفغاني الديمقراطية بأنها «الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح. وأن أي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية هو قوة نيابية مزعومة»[104].

القوة النيابية المزعومة هي التي تفقد الجملة التمثيلية «يجب أن نقول كلمتنا نحن ممثلي الشعب في هذه القضية الحساسة» قوتها وإنجازها ومعناها. لا معنى لهذه الجملة إلا حين يكون الأمر فيها ممثلاً لإرادة الشعب

104 - انظر شاكر النابلسي، الشارع العربي، دراسة تحليلية تاريخية

وقوته. وحين تفقد هذه الجملة هذه القوة تستحيل في خطاب النائب البرلماني تمثيلاً بالمعنى الفني الذي نراه على خشبة المسرح أو شاشة السينما أو شاشة التلفزيون.

12 تمثيلاً

تتكرر جملة التمثيل مرات كثيرة على لسان النواب، وفي سياقات مختلفة. وتكاد أن تكون هي الجملة التي يتأسس عليها خطاب كل نائب، لذلك لا يفتأ كل نائب من استخدامها، كما لا يفتأ خطاب مجلس النواب من استخدامها حين يخاطب الجهات الأخرى. لذلك من المهم أن نرصد وظائف هذه الجملة. وهي تتمثل في التالي:

1. تأكيد شرعية القول.
2. الظهور بمظهر من يتحمل المسؤولية.
3. التذكير بالوظيفة التي يؤديها.
4. إقناع بقية الممثلين بواجب القول.
5. تبرير القول.
6. التمثيل (بمعناه الفني)
7. النطق باسم الشعب.
8. تمثيل الشرعية، والمسؤولية
9. العنف، فالخطاب يحقق هذه الوظائف بقدر من العنف الرمزي.
10. الاعتراف، فعلى الآخرين أن يعترفوا بقولنا في هذه القضية الحساسة لأننا ممثلو الشعب، يجب الاعتراف بنا بقوة التمثيل الذي يتوفر عليه قولنا.

11. الفصل بين السلطات. فإذا كان لكل سلطة أن تقول قولها في هذه القضية الحساسة، فإننا أصحاب سلطة تمثيلية مستقلة، ولنا قولنا الخاص المستقل.

12. إبراز الشخصية الاعتبارية للممثلين.

تستخدم جملة التمثيل بمعانيها الاثني عشر في خطاب النواب، وفي كثير من الأحيان تتعرض هذه الجملة إلى إساءة تفقد فيها عملية التمثيل الثقة والأمانة، وتبلغ هذه الإساءة في تصور جون لوك (1632 - 1704) حداً، «يمكن فيه أن تسحب الأمانة وتنتقل السلطة إلى أيدي الذين أعطوها، والذين لهم حق وضعها مجددا في الموضع الذي يعتقدون انه الأفضل من أجل سلامتهم وأمنهم، وهذا يعني إبطال عملية التمثيل نفسها من قبل الشعب»[105].

«وهكذا يحتفظ أبناء المجتمع دائما بالسلطة العليا في إنقاذ أنفسهم من نوايا أي شخص، وحتى المشرعون، عندما يكونون على قدر من الغباء والشر بحيث يحبكون المؤامرات ضد حريات وممتلكات الرعية».

12 تمثيلاً وأربعين نائباً

دعونا نرى كيف تشتغل هذه المعاني الاثنا عشر في خطابات النواب داخل مجلس النواب.

---

105 - جون لوك، ترجمة ماجد فخري، الحكم المدني

جاء في الرد على خطاب الملك الذي ألقاه في حفل افتتاح دور الانعقاد العادي الأول من الفصل التشريعي الأول للمجلس الوطني «إننا -أعضاء مجلس النواب- نؤكد بصفتنا نوابا وممثلين للشعب، تم اختيارهم في ظل أجواء انتخابات حرة ونزيهة، أننا سنضع أيدينا في أيديكم الكريمة متعاونين ومتلاحمين من أجل مصلحة هذا الوطن ... صاحب الجلالة.. إننا ونحن نتطلع للقيام بدورنا على أكمل وجه، كممثلين لهذا الشعب الوفي الذي ينتظر منا الكثير من الإنجازات التي ستبرهن على نجاح هذه التجربة الوليدة ولتعزز ثقة الشعب بجدوى هذا المشروع الإصلاحي الكبير، لنطالب بتفعيل مبدأ الشفافية في المجتمع ولاسيما في الوزارات ومؤسسات المملكة».

تبرز جملة التمثيل «نؤكد بصفتنا نوابا وممثلين للشعب» في هذا الخطاب الشخصية الاعتبارية للنواب، فهم يخاطبون الملك بشخصيتهم الاعتبارية، ويقدمون ملامح هذه الشخصية التي ستمارس تمثيلها الشعبي ليس على أساس الاستقلالية والانفصال بل على أساس التعاون والتلاحم ووضع اليد في اليد من أجل تعزيز ثقة الشعب بالمشروع الإصلاحي. هكذا يمارس فعل التمثيل عبر الاستخدامات «الأداء» المختلفة لجملة التمثيل إساءة التمثيل أو لنقل بعبارة أكثر لطافة مفارقة ما تمثله، وتتمثل المفارقة هنا في أن الجملة التمثيلية في هذا السياق لا تبرز شخصية الممثل الاعتبارية بصفتها الندية، بل بصفتها التابعة التي تطلب يد السلطة الكريمة لتضعها في يدها، في حين أن التمثيل يقوم على فصل اليد عن اليد الأخرى، فصل يد التشريع عن يد التنفيذ، من أجل فصل أيدي السلطة. هكذا يكون التمثيل عرضة دوماً لمفارقة ما ينتدب لتمثيله. يفارق

أيدي من يمثلهم، ويلتحم بأيدي من لا يمثلهم.

يرفع أحد النواب نبرته التمثيلية بحدة المحذر المنذر«سيدي الرئيس، المجلس الموقر وأيضا المشروع الإصلاحي لجلالة الملك يتعرض إلى هجمة من قبل وزير الإعلام، عملية توظيف مقص الرقيب علينا أي على مجلس النواب وعلى ما يدلي به النواب، هذا عمل غير جيد، سبق وأن نبهنا وزير الإعلام على هذا العمل إلا إنه ما زال مستمرا في تقطيع الجلسات، وهذا يسبب إرباكا كبيرا جدا للنواب وأيضا تشويه صورة النواب، هناك من النواب من يتهجم عليهم بسبب عدم الإدلاء بآرائهم فيما يتعلق بالقضايا أو بالشأن العام، لذلك إذا كان لوزير الإعلام أية رغبة في محاولته الرامية من أجل ضرب المشروع الإصلاحي فنحن نحذره من القيام بهذا، ونوظف كل أدواتنا البرلمانية من أجل أن يمتنع هذا الرجل عن ممارساته هذه».

ويستجيب نائب آخر للنبرة فيمثل تضامنه بالخطاب التالي: «سيدي الرئيس، أنا أؤيد ما تفضل به النائب الشيخ عبدالله العالي فذلك الأمر يعد إساءة بالغة وعميقة لهذا المجلس الكريم، ويعد أيضا تغييبا مقصودا لجهود وانجازات ممثلي الشعب».

تمارس جملة التمثيل في هذا الخطاب عنفاً رمزيا، من أجل أن تدافع عن الشكل التمثيلي الذي تظهر به في الخطاب الإعلامي. وهي بهذا تحفظ للممثلين قدراً من شخصيتهم الاعتبارية التي ما فتئوا يؤكدونها ويطالبون بمراعاتها في البرتوكولات الرسمية. ومن الطريف هنا أن

هذا الخطاب يضع مشروع السلطة التنفيذية ذريعة للدفاع عن شرعيته التمثيلية، وهو بهذا ينتقص من دون أن يقصد أو يعي من قوته التمثيلية الشعبية. فالممثل النيابي يجب أن يستمد قوته التمثيلية من الشعب لا من سلطة أخرى. إن حاجته لذريعة غير شعبية يبرر بها مطالبه دليل على ضعف قوته التمثيلية.

في سياق الدفاع عمّن يمثلهم يقول هذا النائب «... يجب أن نكون صريحين في هذا الموضوع. يجب أن نكون على بينة وعلى وضوح من جميع الأمور. ويجب أن نقول كلمتنا نحن ممثلي الشعب في هذه القضية الحساسة والهامة والتي نواجهها اليوم في مستهل برنامج عملنا في المجلس ... أريد أن أثمن الدور الذي قامت به قوات الأمن. من دون شك كان دورا مسؤولاً لأنه لم يصب أي من أبنائنا في الأحداث وهذه تسجل لقوات الأمن للمرة الأولى - على الأقل - في أحداث بهذا الحجم ونرجو أن تستمر قوات الأمن في حفظ توازنها وأعصابها في أحداث بهذا الحجم. الخطاب الذي ألقاه سعادة الدكتور الشيخ عبدالعزيز أعتقد أنه يتناقض في بعض جوانبه مع ما صرح به سمو رئيس الوزراء في مجلسه يوم السبت. سمو مجلس الوزراء تحدث بكل وضوح وبكل لطف أن هؤلاء هم أبناؤنا ويجب الأخذ بأيديهم وتقويم إعوجاجات سلوكياتهم. وهذا هو المنطق وهذه هي الحكمة ونريد أن نؤكد عليها».

تحاول جملة التمثيل «ويجب أن نقول كلمتنا نحن ممثلي الشعب في هذه القضية الحساسة والهامة» في هذا الخطاب، إقناع بقية الممثلين بواجب القول، وتذكيرهم بمسؤوليتهم النيابية لا الحكومية، فالخطاب

الذي يمثل الحكومة اتخذ موقفاً أقرب للإدانة والاتهام القريب من خطاب أحداث التسمينيات ولم يظهر أي محاولة للتفهم أوالمعالجة. إلا أن قوة التمثيل في هذا الخطاب لم تجد لها مرة أخرى ذريعة غير السلطة التنفيذية، هكذا بدل من أن يستمد التمثيل قوته من مجلس الثلاثاء راح يستمدها من مجلس السبت. وهذا ما يجعل منه تابعاً ويجعل من شخصيته الاعتبارية تمثيلية بالمعنى الفني لا بالمعنى القانوني.

متى يذكر النواب بعضهم بوظيفتهم التمثيلية وشخصيتهم الاعتبارية المستقلة؟ الجواب يمكن أن نعثر عليه في هذه المداخلة الخدماتية «تفضل بعض الإخوة النواب بأمور، ففي رأيي ليس من أساسيات عمل مجلس النواب إيجاد المبررات للحكومة، أو لما يجري في بعض مؤسسات الحكومة، فليس من أساسيات مجلس النواب أن نبرر ما يحصل أو ما سوف يحصل، النائب ممثل للشعب، يرفع اقتراحاً برغبة أو اقتراحاً بقانون بما ينفع الشعب، أو إن كانت هناك أمور مضرة بالشعب وما يتعلق بدراسة الموضوع أو ما إلى ذلك فهذا أمر آخر. أقول يا إخوان: إن إلغاء الفوائد الربوية على قروض الإسكان وتحريم هذا الأمر من الأمور المعروفة من الدين بالضرورة، والمفاسد والمضار المترتبة على التعامل بالربا وخاصة في هذه المؤسسة الحكومية أو غيرها لهي مفاسد واضحة جلية لا تخفى على أحد ، وربما تكون - وأكاد أكون جازماً بهذا- سبب العجوزات الموجودة الآن سواء عندنا أو في بعض الدول بسبب هذه المعاملات المحرمة، لماذا؟ لأن هذه المعاملة المحرمة تمحق البركة من المال وتبعد البركة عن المال».

تؤكد جملة التمثيل «النائب ممثل للشعب» في هذا الخطاب، الفصل بين السلطات، من أجل تذكير النواب بوظيفتهم التمثيلية للشعب لا الحكومة، وهو تذكير يتكرر بشكل دائما في هذه التجربة البرلمانية، وذلك لأسباب تتعلق بضعف القوة التمثيلية للمجلس والتي هي إحدى نتائج غلبة نواب مجلس يوم السبت. وما يؤكد هذا الضعف أن خطاب هذا النائب التذكيري يتعلق بقضية أقرب إلى الخدمية منها إلى التشريعية. التذكير بالمعنى التمثيلي ووظيفته لا يطرح في سياق القضايا الكبرى التي تشكل تحدياً وامتحاناً للقوة التمثيلية وشخصيتها كما هو الأمر مع ملف التأمينات وقانون الإرهاب والتجمعات والميزانية.

وإذا ما حدث وتذكر نائب واجبه بتذكير بقية إخوانه النواب بوظيفتهم التمثيلية في القضايا الكبرى، فإن ذلك يحدث وكأنه لا يحدث، كما هو الأمر في هذا التذكير الخجول«إننا وبصفتنا ممثلين للشعب في هذا المجلس كان لزاماً علينا أن نبحث عن أسباب هذا الإفلاس وعن مواقع الخطأ والتجاوزات . لأن هذا العمل هو دور نواب المجلس وهذا ما أقسموا عليه في هذا المجلس الموقر».

ولعل هذا الذي كأنه لا يحدث، هو ما دفع بأحد النواب إلى أن يستصرخ النواب علّه يحرك ضميرهم التمثيلي الصامت «صحيح هناك آلية سؤال ولكن نحن نستفهم ونستوضح. فليس من المعقول أن يكون ممثلو الشعب في صمت، هذا المجلس الأصل فيه هو المناقشة والتساؤل وإثارة الأسئلة وليس الصمت، وأنتم تعلمون من هو الصامت الآن... نحن نناقش ونتساءل لنبين الحقائق للرأي العام. ولا نقبل أن تكون أموال الشعب

عرضة للتجاوز. نحن لا نقبل أبدا هذا التلاعب بأموال الناس ولا نقبل أن تكون Take One and get One Free هذه التأمينات خذوها والتقاعد مجانا . لا نقبل ذلك».

تبقى جمل «إننا وبصفتنا ممثلين للشعب»،«نحن ممثلو الشعب»، «كممثلين للشعب «ونحن الممثلون الشرعيون والرسميون للشعب. » النائب ممثل للشعب»، «بصفتنا نوابا وممثلين للشعب»، «نحن ممثلو الشعب» مشكوكاً فيها مادامت القوة التي تمثل ليست هي قوة الشعب، إنها قوة أخرى. وقوة لا تأتي من الشعب دكتاتورية فردية أخرى.

إصلاح أوّل الأمة

هل يمكن أن نفهم الإصلاح خارج معادلة:

أصل صحيح -انحراف- تصحيح الانحراف بالرجوع إلى الأصل؟
هل يمكن تفكيك معادلة الإصلاح هذه؟ كيف تشتغل هذه المعادلة في خطابات الإصلاح؟ وكيف تنتج مأزقها؟

تحكم هذه المعادلة، خطابنا اليوم عن الإصلاح، كما حكمت مشاريع الحركات الإصلاحية أو التي وصفت نفسها بالإصلاحية، على الرغم من طابعها السياسي أو ما نسمّيه اليوم الإسلام السياسي.

مشاريع الإصلاح تمَّت تحت هذا (الإسلام السياسي) القديم منها والجديد، من مؤسسي الدولة الأموية، والعباسية، والدويلات التي في كنفها مروراً بعصر النهضة ومشاريع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وما نشهده اليوم من تجليات في دول إسلاموية وحركات أصولية.

تجد هذه المعادلة، التي حكمت جميع هذه النماذج بصيغها المختلفة وسياقاتها التاريخية المختلفة، تعبيرها المكثف والموحي في قول الإمام مالك «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». ما الأمة؟ وما أولها؟ وما آخرها؟ كيف يصلح الآخر الأول؟ وكيف يعطّل الأول الآخر؟ وكيف ينتج الأول أسطورة العود الأبدي؟ وكيف يوقع الأول الآخر في دائرة العود الأبدي؟

الإصلاح مشروع فهم، لا مشروع تغيير. المشاريع الإصلاحية الدينية التي شهدتها تجربتنا الإسلامية مشاريع تغييرية، والمشاريع التغييرية تغيّر أشخاصاً وأنظمة وقوى ومصالح. لكنها لا تغيّر ذاتها. فهي لا تفهم ذاتها وكيف رُكّبت تاريخياً وفكرياً وتخييلياً. ولقد حكم هذا التغيير الذي لا يستند إلى فهم، مشاريعَ الإصلاح الدينية والقومية والماركسية والثورية والعروبية، التي كانت تتمثل مقولة ماركس الشهيرة «على الفلاسفة أن ينشغلوا بتغيير العالم بدل أن ينشغلوا بفهمه»، ومقولة الإمام مالك الشهيرة «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» كان الجميع مهووساً بشهوة التغيير الذي يُملّك سلطةً، لا شهوة الفهم الذي يولّد معرفة.

والإصلاح الديني ما لم يغادر مشروعات التغيير التي يقودها السياسيون، ليكون ضمن مشروعات الفهم التي تقودها علوم الإنسان، لن يخرج من دائرة العود الأبدي العقيم، فبهذه العلوم وبمنتجها المعرفي، يمكن أن يتحوّل الإصلاح الديني تحديثاً. يخرجه من أسطورة العود المقدّس. لقد أطاحت مشاريع التغيير بسلطات كثيرة، لكنها لم تطح بمشروع فهم واحد، أو تغيّره.

فعلى سبيل المثال، المهدي بن تومرت، لم يكن فقيه فهم بقدر ما كان فقيه تغيير، أي إنه كان فقيه إصلاح دولة المرابطين التي قامت أصلاً على فكرة العودة إلى الأصل (السلف الأول/ أول الأمة)، وإصلاح دولة المرابطين المخالفة للشرع كما رآها ابن تومرت، لم يكن شيئا آخر غير إسقاطها، وتلك مهمة تولاها عبد المؤمن علي الكومي الذي تتلمذ على يد ابن تومرت وأعجب به وبدعوته. وكانت دولة المرابطين قد تأسست في

القرن الخامس الهجري على يد فقيه مجاهد اسمه «عبد الله بن ياسين الجزولي» وقائد ميداني هو الأمير أبو بكر بن عمر اللمتوني ومجاهد تاريخي هو «يوسف بن تاشفين» وكانت مشروع إصلاح محكوماً بمعادلة الإصلاح القائمة على فكرة العودة إلى الأصل (السلف الأول/ أول الأمة).

ظهر المهدي بن تومرت في القرن السادس الهجري، على أنقاض هذا المشروع، وبدأ دعوته الإصلاحية في المغرب: فدعا الناس إلى التوحيد الخالص، ولهذا أُطلق على أنصاره اسم «الموحدين». وسُميت الدولة التي قامت على دعوته دولة «الموحدين». وجهر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودعا لنفسه على أنه المهدي المنتظر والإمام المعصوم الذي يحكم بين الناس بالعدل، واتخذ منهجاً في الفقه يقوم على الدراسة المباشرة للقرآن والسُّنة من دون دراسة فروع المسائل الفقهية التي كانت سائدة في المغرب على المذهب المالكي.

هكذا، تأسست حركة المرابطين في القرن الخامس الهجري، على أساس أنها حركة تصحيح، تُرجع الناس إلى الدين الصحيح، وعلى أنقاضها قامت دولة الموحدين، على الأساس نفسه.

المعادلة نفسها حكمت إصلاح الإمام محمد بن عبد الوهاب (1703-1791م). وحكمت مشروع تغييره الإصلاحي نفسه.

الإمام محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي التميمي الحنبلي النجدي، من زعماء الإصلاح كما يصفه أحمد أمين في كتابه (زعماء

الإصلاح). أو كما يسمِّيه الشيخ مسعود عالم الندوي، المصلح المظلوم.
قامت دعوته الإصلاحية -كما يقدّمها الشيخ ابن باز- على توحيد الله ودعا الناس إلى السُّنة، وأظهر للناس أن الواجب على جميع المسلمين أن يأخذوا دينهم عن كتاب الله وسنّة رسول الله، كان آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وكان يحث الأمراء على تعزير المجرمين.

وعكف قبل ذلك على كتاب الله، وعلى سيرة الرسول وسيرة أصحابه (أول الأمة)، وقد بدأ ينشر دعوته الإصلاحية بين الناس ويكاتب الأمراء والعلماء في ذلك، باسم (أول الأمة)، وقد وجد الفقيه الذي تحمل دعوته (أول الأمة) من يصلح (آخر الأمة)، فتحالف مع أمير الدرعية وقتها محمد بن سعود جد الأسرة السعودية، ورفعت راية الجهاد وبدأ الجهاد من العام 1158 هـ.

وهو في العقيدة – كما يصفه الشيخ عبد العزيز بن باز- على طريقة السلف الصالح يؤمن بالله وبأسمائه وصفاته، ويؤمن بملائكته ورسله وكتبه وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، وهو على طريقة أئمة الإسلام في توحيد الله وإخلاص العبادة له، وفي الإيمان بأسماء الله وصفاته على الوجه اللائق بالله - سبحانه - لا يعطل صفات الله، ولا يشبه الله بخلقه، وفي الإيمان بالبعث والنشور والجزاء، والحساب والجنة والنار، وغير ذلك.

ويقول في الإيمان ما قاله السلف إنه قول وعمل يزيد وينقص، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، كل هذا من عقيدته، فهو على طريقتهم

وعلى عقيدتهم قولاً وعملاً. لم يخرج عن طريقتهم ألبتة. وليس له في ذلك مذهب خاص، ولا طريقة خاصة. بل هو على طريق السلف الصالح من الصحابة وأتباعهم بإحسان.

وحركة الإصلاح الديني والنهضوي التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، قامت أيضاً على الفكرة نفسها، وهي العودة بالأمة عمّا انحرفت عنه من أصول دينها التي نهضت بها في الماضي. إلا أن هذا لا يعني طبعاً أنها تكرار للتجارب نفسها. غير أنها تشترك معها في مأزق المعادلة نفسها.

مقولة الإصلاح الديني ظلت محكومة بهذه المعادلة، وهي مشروع إصلاح سياسي (بمعنى تغيير نظام أو حكومة أو دولة)، أي إصلاح ما انحرف عن الأصل (أول الأمة)، صار الإصلاح بهذه المعادلة مقولة تجعل من إصلاح ما انحرف حجة تبرير، وهي تبرر للمشروع السياسي الذي سيكون هو وحده المسؤول عن هذا الإصلاح وتحديد معناه. باسم هذا الإصلاح الذي يستخدم أول الأمة يتم تبرير القوة التي يستخدمها المشروع السياسي الإصلاحي، بهذا التبرير كان ينطق مثلاً مشروع إصلاح الإمام ابن عبد الوهاب «بدأ الجهاد بالسيف، وبالكلام والبيان، والحجة، والبرهان، ثم استمرت الدعوة مع الجهاد بالسيف، ومعلوم أن الداعي إلى الله إذا لم يكن لديه قوة تنصر الحق وتنفذه فسرعان ما تخبو دعوته وتنطفي شهرته، ثم يقل أنصاره».

تجديد البلاء

ولعل ما يؤكد حضور هذه المعادلة في صلب خطاباتنا الإصلاحية، ومفهومنا للإصلاح، هو أنها تتحكم حتى في إنتاج مفهومنا للتجديد، فالتجديد شأنه شأن الإصلاح لا يتجاوز شيئاً ولا يخرج على شيء، ولا يبتدع شيئاً، فهو إعادة حالة أصابها البلى، وهذا ما يؤكده الخطاب التالي:

«إن التجديد في الأصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصورًا تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متصلة:

أ- أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجودًا وقائمًا وللناس به عهد.

ب- أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديمًا.

جـ- أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق»[106].

ومقارنة بالفكر الغربي القائم على تجاوز الماضي وغياب المعايير الثابتة للتجديد، فإن مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي: يعني العودة

---

106 - انظر مفاهيم ومصطلحات في موقع إسلام أونلاين
/http://www islamonline net

إلى الأصول وإحيائها في حياة الإنسان المسلم: بما يمكن من إحياء ما اندرس، وتقويم ما انحرف، ومواجهة الحوادث والوقائع المتجددة، من خلال فهمها وإعادة قراءتها تمثلاً للأمر الإلهي المستمر بالقراءة: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ».

وهذا ما يجعل من التجديد والإصلاح مفاهيم لا تتجاوز أن تكون معالجة لحالة بلى أو بلاء، تحتاج إلى من يقومها ويتعهدها، كي تعود إلى حالتها الأولى. هكذا يكون إصلاح الأمة أو تجديدها، عود أبدي من حالة بلاء أو بلى أو اعوجاج إلى حالة صحية أو صحيحة مفترضة.

وما يجعل فعل العوْد الذي تنجزه معادلة الإصلاح أو التجديد، عوْد أبدي عقيم، هو أنه فعل لا يقيم علاقة مغايرة مع الأصل، ولا يسعى لتحويل الأصل، بل يقيم هذا الفعل وصل تماه مع الأصل، ليضمن بقاءه وحياته فيه، وبذلك يتحوَّل الأصل سلطةً مرجعيةً لا انفكاك منها. ويتم تثبيت هذه السلطة، حين يجوهرُ فعلُ العود الأبدي الأصلَ، وذلك بخلع صفات أبدية وثابتة ومثالية عليه.

فعل القراءة يظل مرهوناً لما ينجزه فعل العوْد، لذلك فالقراءة ليست فعل فهم، بقدر ما هي فعلُ إصلاح وتجديد محكوم بسلطة العودة إلى الأصل، فتكون القراءة هي العودة إلى الأصل والنطق باسم الأصل، والتطابق وفق سلطة الأصل. اقرأ باسم الأصل، فالأصل ربٌّ. القراءة هي كشف بلاء اعترى الأصل، لا كشف بلاء الأصل نفسه، والعودة بصحة الأصل، كي يسترد عافيته، لا تصحيح الأصل نفسه.

يمارس الأصل مخاتلته وعماه على فعل العوْد الأبدي الذي يقوم به الخطاب الإصلاحي حين يتخذ الأصل صيغاً عامة لأول الأمة (الإسلام، القرآن، الله، السلف الصالح، صدر الإسلام، الخلفاء الراشدين)، وتغيب التمثيلات التاريخية التي حملت هذه الصيغ وجسدتها. وحين تحضر هذه التمثيلات في صيغ شخصيات أو فترات أو مراحل، فإنها تستحيل صيغاً عامة مجردةً من خلفياتها الدنيوية، وذلك لفرط قوة حضور فعل التقديس، وبذلك تستحيل (الأمة) ومضافها الملازم لها (الإصلاح) متخيلات وتعميمات لا عقل لها، حتى كأننا حين نقول إصلاح الأمة لا نحيل على شيء!

من هنا، تأتي أهمية تحرير الإصلاح من أن يكون إصلاح أمة، ومن أن يكون إعادة لا تنتهي لتأصيل أصولها المتخيلة. فالإصلاح أو التجديد المرادف لمعنى التأصيل لا يسعى إلى غير تثبيت السلطة المرجعية للأصل، لا تحويلها، ولا فتحها، ولا إعادة تركيبها، ولا يسعى لإقامة علاقات حديثة بها.

حكم أول الأمة

لقد جعلت معادلة الإصلاح التي عبَّرت عنها مقولة الإمام مالك بلاغة مكثفة، اتصال أول الأمة بآخر الأمة اتصالَ تماه، وقد حال هذا التماهي دون تحوُّل أول الأمة تاريخاً، يمتد مسافةً عن آخر الأمة، أي لم يتحوَّل أول الأمة موضوعاً تاريخياً لآخر الأمة، تراه وفق تحولاتها التاريخية والمعرفية، بل آخر الأمة ظل موضوعاً لأول الأمة، ولأن الأول غائب ولا

يمكن إلا أن نتخيله. لذلك ظلت الأمة موضوعاً متخيلاً تنتجه أول الأمة. لقد ظل آخر الأمة موضوعاً محموله لا يتغيَّر. وهل يتغيَّر أول الأمة؟!

لذلك لم يتحوَّل الإصلاح في تجربتنا تحديثاً فهو محكوم بمعادلة لا تتغيَّر ولا تتحدَّث تحديثاً يتيح لعقول آخر الأمة أن تحمل على أول الأمة (باعتبارها موضوعاً) ما يحدث في زمن آخر الأمة. بل حدث العكس. تمَّ تركيب صورة مثالية ثابتة لأول الأمة وصارت الصورة حملاً ثقيلاً على آخر الأمة. حين يحين وضع هذا الحمل تبدأ لحظة الإصلاح (بمعنى التحديث) ما يحدث في كل عملية إصلاح في تجربتنا. هو العودة إلى هذا الحمل. وكأنه الأمانة التي حمَّلها الله الإنسان في الأرض.

الإصلاح يتحوَّل تحديثاً حين يكفّ أول الأمة عن أن يكون محمولاً لآخر الأمة. حين يكفّ أول الأمة عن أن يكون قيمة حاكمة على آخر الأمة. حين يكفّ عن أن يكون أفضل القرون. الإصلاح يتحوَّل تحديثاً حين يحمل آخر الأمة على أول الأمة. كي ينتج فهمه الحديث لأولها. وذلك بأن يكون أول الأمة موضوع إصلاح. فلن يصلح آخر الأمة إلا بإصلاح أول الأمة. وهذا يعني أن نقلب مقولة الإمام مالك. طالما هو غير معصوم كما يقول الشيخ منصور الهجلة - إمام وخطيب جامع أبو بكر الصديق بالرياض - ونجعلها على النحو التالي: لن يصلح أول هذه الأمة إلا بما صلح به آخرها.

وهذا القلب يقتضي. أن يكفّ الإصلاح عن أن ينظر إلى أول الأمة بوصفه مشروع استعادة. وينظر إليه بوصفه مشروع فهم. وهذا يؤدي إلى قلب قضية الإصلاح. فالقضية لم تعد قضية أول الأمة. بل قضية آخر الأمة.

ندخل مرحلة التحديث، حين تكف معادلة الإصلاح الأبدية عن العمل في خطابات آخر الأمة. فأول الأمة ليس مقياساً تعدَّل وفق استقامته الأشياء، لأنه ليس مقياساً لكل الأشياء. فالإنسان بتحولاته وتجاربه، هو مقياس ما يحضر من الأشياء ويحدث (آخر الأمة). وما يغيب ويمضي (أول الأمة).

إصلاح القوى المتغايرة

الإصلاح السياسي لا يمكنه أن ينجز (إصلاحاً دينياً)، مهما تطورت أدواته الديمقراطية. فالإصلاح الديني يحفر في مناطق بعيدة وأزمنة طويلة، في حين أن السياسي محكوم بأزمنة قصيرة، ومناطق قريبة. الإصلاح السياسي يشتغل على آخر الأمة، ويستخدم أول الأمة. الإصلاح السياسي مشروع تغيير لا مشروع فهم، ومشاريع التغيير تطيح بسلطات القوة، لكنها لا تطيح بسلطات الفهم. بل إنها تستخدمها ذريعة لتحقيق ما تريده من تغيير. لقد حكم الإصلاح السياسي تجربتنا، ولم ننجز مشروع إصلاح ديني، لأن الإصلاح ظل مشتغلاً بأول الأمة، يشتغل بهذا الأول، لكنه لا يشتغل عليه.

لم نجد من يصلح أول الأمة، فقد ظل هذا الأول مقدساً، وصارت مشاريع الإصلاح مشاريع لآخر الأمة. يحتاج إصلاح أول الأمة إلى مشروع فهم، أما إصلاح آخر الأمة، فهو مشروع تغيير سلطة، وتغيير السلطةيحتاج إلى قوة المقدَّس، والمقدَّس يقوى كلما غاب الفهم، أي كلما غاب الاشتغال على أول الأمة.

بل إن الإصلاح السياسي، ضربَ محاولات الإصلاح الديني، وأعاق تجربته الجنينية التي بدأت في عصر النهضة على أيدي الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، لكنها ضربت أو شوهت أو أفرغ جانبها الإصلاحي الذي يمكن أن يتحوَّل تحديثاً وذلك من قِبل الفكر اليساري الذي لم تستوعب إيديولوجيته عمل التمثلات الدينية، ولم يتسع مشروعه للفهم، بقدر اتساعه للتغيير، ومن قِبل الفكر القومي، بتأليهه للذات العربية بكل تناقضاتها واحالته التاريخ أسطورة مجد تليدة لا يمكن نقدها، ومن قِبل الاتجاهات الإسلاموية بنزعاتها الناستولوجية، واحترابياتها الكلامية وتقديساتها الدينية.

لقد ابتكرالأصل، عبر هذه الاتجاهات لعبات كثيرة: الداخل والخارج، والأصيل والدخيل، والتراث والمعاصرة، والقديم والحديث، والصحيح والمنحرف، والثابت والمتحوِّل، وأول الأمة وآخر الأمة، وبهذه اللعبات ظل الإصلاح مرتهناً لفعل العوْد الأبدي، وفي هذا الظل تعاظمت فاعلية الأصل وبقيت الحاجة إليه أكثر من الحاجة إلى الإصلاح نفسه.

المشروعات السياسية، مشروعات ذرائعية، وهي لا تسعى أبداً إلى تغيير شيء سوى سلطة القوة، وكي تحقق ذلك بنفعية أكبر، فإنها تقدِّم نفسها على إنها حافظة أصول أوائل الأمة.

والمشكلة الأخطر تكمن في أن هذه المشروعات السياسية أعطت مفهوماً للإصلاح، وفق منطقها الذرائعي، فالإصلاح هو ما يُمكِّن قوة سياسية من أن تملك زمام السلطة، ولا شيء يمكنها أكثر من أن تكون

ناطقة باسم المحافظة على الأصل وحمايته مما ألحقه به الآخرون من انحراف. والآخرون سلسلة لا تنتهي من الخصوم والأعداء الذين يتم ابتكارهم باستمرار كي تستمر اللعبة. هكذا يكون الإصلاح مشروع قوى تتغاير، أي تَغير على بعضها لتُغيِّرَ بعضها ببعض، لا مشروع أفهام متعددة. هكذا يتحدَّد معنى الإصلاح وفق مشاريع القوة التي تنطق به، فالمعنى تحدِّده القوة المستولية على المفهوم أو على الشيء، كما يقول فيلسوف التفكيك الفرنسي (جيل دولوز) في قراءته لفلسفة نيتشه «كل قوة هي امتلاك كمية من الواقع، والسيطرة عليها واستغلالها... لشيء ما، من المعاني، قدر ما توجد من قوى قادرة على الاستيلاء عليه.. كل إخضاع، كل سيطرة، إنما تعادل تفسيراً جديداً... تاريخ شيء ما، هو عموماً تعاقب القوى التي تستولي عليه»[107].

إصلاح الهجلة

سنأخذ خطاب «الإصلاح الديني مدخل قسري للحضارة» لمنصور الهجلة، والمنشور في جريدة الرياض، نموذجاً للكيفية التي تلعب فيها معادلة الإصلاح وفعل عوْدها الأبدي في خطاباتنا عن الإصلاح بعد أحداث 11 سبتمبر.

خطاب (الهجلة) بالمواصفات الإعلامية والسياسية خطاب (معتدل) (وسطي) (علمي) (نموذجي) بعيد عن التطرُّف الذي تدينه

107 - نيتشه والفلسفة، جيل دولوز

السلطات السياسية بعد أحداث 11 سبتمبر. فهذا الخطاب يحيل إلى الأنثروبولوجيا، ويستشهد بمؤرخي الحضارات، ويبدو أنه على اطلاع جيد بتاريخ الإصلاح الديني المسيحي، كما أنه يؤكد أهمية الإصلاح، وينتقد السلفية التقليدية التي لا تفصل بين التاريخ والنص المقدَّس، اقتداء بمقولة الإمام مالك «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها».

لقد وضعتُ مواصفات (معتدل) (وسطي) (علمي) (نموذجي) بين أقواس، لأشير إلى التباسها ونسبيتها واشتباهها لدرجة تجعلني أشك فيها أكثر مما أتيقن ، فهي لا تحيل إلى المعنى نفسه في كل خطاب، وهي لا تحيل إلى مواصفات معيارية حين نستخدمها لوصف خطابات مختلف، لذلك فمؤشرات الاعتدال والوسطية والعلمية والنموذجية التي تبدو في أي خطاب، هي أقرب إلى المراوغة والمواربة، منها إلى الدلالة القاطعة على طبيعة الخطاب الذي تظهر فيه. فكيف تبدو المؤشرات الإصلاحية في خطاب الهجلة؟

مشكلة هذا الخطاب أنه يستخدم الإصلاح بالتباسات تفقده القدرة على أن يكتسب طاقة مغايرة. يمكنها أن تُحرِّك الأوضاع المستقرة حول هذا المفهوم أو حول آثاره. مفهوم الإصلاح في هذا الخطاب لا يغيِّر من صفرية الحوار في مستواه المعرفي لا الإعلامي، حول الإصلاح. الإصلاح في هذا الخطاب لا يغادر مكانه من الاستعمال العادي إلى الاستعمال الجدالي المناسب لما يشهده العالم اليوم من أحداث. أي أنه لا يغادر الدرجة الصفر من الجدل، التي كان مستقراً فيها، فالإصلاح غير مؤشكل في هذا الخطاب. على الرغم من أن الإصلاح صار في الحقل الثقافي

والإعلامي والسياسي موضوعاً جدالياً. الإصلاح يستخدم في هذا الخطاب للمحافظة على السكون، وعدم الإزعاج لأية حركة تهدّد مصالح القوى الرمزية والمادية التي يستمد منها هذا الخطاب مفهومه للإصلاح.

إصلاح الدرجة الصفر

بعد أحداث 11 سبتمبر، لم يعد الإصلاح في الدرجة الصفر من الجدل، بل صار موضوعاً تتوازعه قوى متعدّدة ومتغايرة، وتقاربه حقول مختلفة، لم يعد شأناً خاصاً بأصحاب المشاريع السياسية، ولا بأصحاب الأفكار الأيديولوجية، ولا يحتكره أهل الاختصاصات المعرفية، أو أهل الاختصاصات الدينية.

خطاب الهجلة في هذا السياق ليس هو في الدرجة الصفر من الجدل، فهو يبني خطابه ويسوق حججه ويقيم تأويلاته ضمنياً، ضمن درجات جدل هذه الخطابات المختلفة حول الإصلاح، إلا أن مقاربته لموضوع الإصلاح نفسه، لم تتحرك درجة عن المقاربات التبريرية أو التمجيدية الدينية قبل أن يصبح الإصلاح موضوع الساعة، بمعنى أنه لم يقارب هذا الموضوع بإشكالية جديدة أو فرضية جديدة أو تساؤل جديد أو نموذج تفسيري جديد أو زاوية جديدة، أو مفهوم جديد. خطاب الهجلة محكوم بمعادلة الإصلاح الأبدية، وهذه المعادلة تجعل من الإصلاح عملية داخلية، لا تحتاج أبداً إلى الخارج، ولا يؤثر فيها الخارج، بل هو عملية دينية يقوم بها الدين نفسه والقائمون عليه.

«والدين الإسلامي باعتبار جوهره هو في الحقيقة إصلاح وتصحيح لما اعترى الأديان السماوية من تحريف وتعطيل أفضى إلى أنواع من الفساد كالظلم العقدي - الذي تمثل في إلزام الناس التوسط برجال الدين في عباداتهم واشعارهم بالخطيئة الأزلية التي ليس لهم فيها ناقة ولا جمل، والظلم الاجتماعي والسياسي، فالإسلام هو في حقيقته حركة -إن صح التعبير- إصلاحية وتصحيحية تفوق حركة لوثر وكالفن بمراحل»(108).

الإسلام يصحِّح نفسه وتاريخه وأمته وأتباعه بنفسه. وهو يفوق في قدرته الإصلاحية والتصحيحية التجارب التاريخية (لوثر وكالفن) بل ويستغني عنها، فهو لا يحتاج لها. إن هذا الخطاب تحت حكم معادلة الإصلاح وفعل عوْدها الأبدي لا يمكنه أن يقارب الإصلاح كتجربة تحدث في التاريخ المعاش، وأن ينظر إلى الدين نفسه (الإسلام) تجربةً في التاريخ معاشةً، وهي بقدر ما تُصلِح تحتاج إلى من يُصلحها، وهي تحتاج إلى شيء خارجها، كي يقرأها ويُصلح تجربتها. لا يمكن لهذا الخطاب أن يقبل بهذا الخارج، فالإصلاح عملية داخلية، والداخل والخارج يتحدَّدان بحسب طبيعة الصلة بأول الأمة، فاتصال التماهي هو الداخل، وغيره من اتصالات منفصلةً أو متمايزةً أو متصلةً من وجه ومنفصلةً من وجه، هو الخارج.

وهذا الداخل هو ما يمثله علماء الأمة ومفكروها «إن الدين نسبت

---

108 - منصور الهجلة «الإصلاح الديني» مدخل قسري للحضارة، جريدة الشرق الأوسط، 17-04-2004

إليه أمور هي في الحقيقة ليست منه في شيء على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي. لذا كانت الدعوة من علماء هذه الأمة ومفكريها إلى الإصلاح الديني أو تجديد الخطاب الديني، ويقصد بذلك أمران: الإصلاح في الدين، والإصلاح بالدين»[109].

إن هذه الدعوة من علماء الأمة ومفكريها، لا تحدّد فقط من هم المصلحون الذين يمكنهم أن يملكوا شرعية الإصلاح، بل تكشف بشكل ضمني، شرط الإصلاح الذي هو عبارة عن إقامة صلة تماهٍ بالأصل، يقيمها المصلح بتعديل ما اعوج وتصحيح ما بلي، هكذا بهذا الشرط نضمن العمل وفق معادلة الإصلاح وفعلها.

الخروج في الداخل

وإذا كان خطاب الهجلة قد خرج على السلفية التقليدية في موقفها الحرفي من مقولة الإمام مالك، فإنه لم يخرج عن مضمون المقولة الضمني، «فالإصلاح في الدين يتناول إعادة قراءة الدين الإسلامي قراءة معرفية وموضوعية تستفيد من الأدوات التراثية الصالحة للقراءة كما تستفيد من الأدوات الحديثة النافعة. فتخرج النص المقدس مخلصاً من التاريخ غير المقدس والذي اختلط به كثيراً لدرجة التناقض وعدم الانسجام بين روح ومقاصد الإسلام وبين الصورة التاريخية التي تصر السلفية التقليدية على استعادتها كجزء لا يتجزأ من الدين في حدود

109 - المرجع نفسه

قول الإمام مالك (لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها). وهذا القول المأثور وإن كان صادراً عن غير معصوم إلا أنه حُمّل من الدلالات ما يفوق مقصد الإمام مالك، وذلك لجهالة (ما) الموصولة التي للجميع أن يفسرها كما يشاء ويحلو له[110]. هذه اللمحة الذكية في خطاب الهجلة لجهالة (ما) الموصولة، وإمكانية تأويل حلاوتها وفق أذواق متعدّدة، يمكن استخدامها لكشف ذوق خطاب الهجلة نفسه في استطعام فكرة الإصلاح، فالهجلة لا يستطعم إلا إصلاحاً مطبوخاً وفق مواصفات أول الأمة، وإن كان زمن أول الأمة يتسع عنده أكثر مما يتسع عند السلفية التقليدية.

إذا كانت السلفية التقليدية كما يسمّيها الهجلة قد ضيَّقت مفهوم أول الأمة في صدر الإسلام، وعصر الصحابة والخلفاء الراشدين، فإن السلفية غير التقليدية لم تفعل شيئاً غير أنها وسَّعت (أول الأمة) لتجعله يشمل عصر الحضارة الإسلامية أو العصر الذهبي لها، أي أن أول الأمة الذي علينا اليوم القياس عليه واعتماده مرجعاً لنهضتنا هو العصر الذهبي الذي كنا فيه سادة العالم قوةً ومعرفةً وعلماً. هكذا تكون السلطة المرجعية لخطاب السلفية التقليدية وغير التقليدية هي أول الأمة، ويبقى الخلاف بينهما خلافاً في الزمن الذي يمثل الفترة النموذجية التي يمكنها أن تصلح آخر الأمة. وسبب هذا الخلاف هو جهالة (ما) الموصولة، فهذه الجهالة تتيح تأويلات متعدّدة للزمن الصالح، ليكون مرجعاً لإصلاح آخر الأمة.

---

110 - المرجع نفسه

جهالة الصلة

إن جهالة (ما) الموصولة، تحجب جهالة أخرى مركّبة، وهي جهالة صلتها الموصولة (صلح به أولها) فإذا كانت (ما) تحجب الزمن وتعوّمه لفرط تعميمها وجهالتها، فإن صلتها الموصولة تمارس حجباً مركباً أو جهلاً مركباً، فهي تعوّم ليس الزمن فقط، بل السلطة المرجعية التي تمثلها وحدودها وطبيعتها وكيفيتها، وتحجب فعل عودتها الأبدية في خطابات آخر الأمة، فخطاب الهجلة إذا كان يعي التضييق الذي فرضته جهالة (ما) على السلفية التقليدية فإنه يجهل التضييق الذي تفرضه صلة (ما)، وهذا ما يجعل خطاب الهجلة محصوراً في إصلاح نمطي أبدي تفرضه هذه الصلة من دون أن يدرك خطابه مأزقه.

وتمارس هذه الصلة سلطتها بجعل الإصلاح عملية داخلية، أو عملية تكتسب شرعيتها وقبولها من الداخل، ولا يمكن للخارج أن يشارك في هذا الفعل (يصلح)، سواء كان الخارج عدة منهجية أو أدوات معرفية، أو فضاء جغرافياً، أو علماء خارجين على سلطة جهالة (ما) وصلتها، أو عصراً خارج زمن (ما). لا بدّ من تقييد الداخل بتحديده، كي نحمي الإصلاح ونحمي فعله الأبدي من تدخلات الخارج.

•ويدخل في المجالات هذه (مجالات الإصلاح في الدين): إعادة استكشاف علماء التراث الذين ساروا بخطوات تجديدية هائلة في المجال التشريعي، ابتداءً بعلماء الصحابة مثل: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وابن عباس رضي الله عنهما، وانتهاءً بعلماء العراق والشام والحجاز.

وغيرهم من التابعين وتابعيهم، مثل: الجويني، وابن عقيل، وابن عبد السلام، وابن تيمية، والطوفي، وغيرهم ممن برزوا في مجال تقرير عقلانية الشريعة ومركزية تحقيقها للمصالح ودرئها للمفاسد»[111].

هؤلاء هم أوّل الأمة حين نوسع زمن السلفية التقليدية، وهم الذين يمثلون داخلها، والإصلاح ليس أكثر من العودة إلى هذا الداخل بإزالة بلاهه الذي جعله قديماً، الإصلاح هو العودة إلى مثل هذه الحالة التي كان عليها الداخل قبل أن يبلى ويخلق. هكذا تتحدَّد مرجعية الإصلاح في الدين وفق سلطة معادلة الإصلاح وفعلها، التي تصدر عن أول الأمة، وعلماء الأمة هؤلاء الذين يمثلون داخلها، وأولها، هم بالأولى يمثلونها، ومن يملك تمثيل الأمة يملك صلاحها وإصلاحها. هكذا يصبح الإصلاح منوطاً بعلماء الداخل، وينحصر باستعادة معرفتهم التي أصابها البلى. ولعل ما صار يسمَّى بحديث التجديد «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد دينها» هو التعبير الأكثر بلاغة وكثافة عن هذا النوع من الإصلاح المنوط بمن يرسلهم الله من الداخل.

«أما الإصلاح بالدين فهو واضح جداً؛ وذلك لأن الإسلام رسالة توحيد للخالق ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾، ورسالة رحمة للمخلوق ﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾، فمتى ما امتثلت هذه الأمة بقيم العدالة نالت القوة وامتلكت زمام الحضارة، مستفيدة من الأمم المتحضرة تجاربها السياسية والاجتماعية، وذلك في حدود المشترك

---

111 - المرجع نفسه

الإنساني التي جاءت الشريعة بالتأكيد عليه، وجاء العلماء باستنتاجه من نصوص الوحيين وكلام السلف، مثل كلامهم في التحسين والتقبيح العقليين الذي ذهب إليه المعتزلة وبعض المحققين مثل: السجزي والعز ابن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم، مخالفين في ذلك المنهج التعبدي الابتلائي (وهو لا معقولية التشريع)، والذي أثر بدوره في قطاعات واسعة من علماء الشريعة»[112].

الإصلاح بالدين واضح جداً!، هو واضح بهذه المرجعية، وبهذه المعادلة، وبهذا الفعل الأبدي في العودة إلى أول الأمة.

---

112 - المرجع نفسه

الفصل الرابع
داخل المجتمع

الشيخ حبيب الكاظمي.. قلب الشارع

«ماذا أستطيع أن أعرف؟». «ماذا يجب أن افعل؟». «ماذا يمكن أن آمل؟» و«ما هو الإنسان؟». أربعة من أسئلة الفيلسوف ايمانويل كانط. وجّهت كتابه الشهير «نقد العقل المحض» كتبت على يافطات صفراء وبعدة لغات ووزعت على شوارع بلدان وعدة مدن أوروبية، حيث انطلق المشروع بداية من ألمانيا، فرنسا، اللوكسمبورغ، الدانمارك، اليونان، بريطانيا، وغيرها.

لبنان كان البلد الأول الذي يشهد هذا المشروع خارج القارة الأوروبية، والمشروع ألماني الأصل، وهو بعنوان: «Weltfrage»، أي «أسئلة العالم».

الفكرة لفنان ألماني اسمه رولاند كرويزر أراد من خلال عرضه التجهيزي البصري هذا أن يعيد طرح أسئلة كانط الفلسفية، على شعوب العالم، وهو يستعمل أكثر من أربعين لغة عالمية مختلفة. أسئلة فلسفية تفرش في الشوارع وتسأل الإنسان عن نفسه وقلبه وحياته فتصبح أقرب إليه مما تكونه في الكتب وأدمغة الفلاسفة حيث الأبراج العاجية.

الأرصفة ليست وحدها ما يشكل شوارع المدن. فالأسئلة تشكل الشوارع وأرصفتها والناس الذين يمشون عليها. إذاً كان لأسئلة كانط بعدها المعرفي (الابستمولوجي)، فإن لها وجهها الأنطولوجي، المتعلق بوجودنا في الحياة، ماذا يجب أن أفعل في هذه الحياة؟

الخطاب الذي يمتلك إجابة تقنع أو تهدّئ قلقنا تجاه هذا السؤال الوجودي، يملك أن يشكل أرصفة المدينة، ويهندس شوارعها، ويحدد اتجاهاتها، ويعطي لوجودها معنى.

ليس هناك أكثر من صوت الخطاب الديني قدرة على فعل ذلك، يقرّب الأسئلة الفلسفية والوجودية من الشارع، ويروّض قلقها الوجودي في نفسه، فيهندس بذلك قلب الشارع، فيمنحه الحياة أو الموت.

في البلدان التي دخلت فيها القوى الإسلامية اللعبة الديمقراطية، وتخلت فيها عن مشاريع الدولة الإسلامية، لم تعد السياسة بمعناها الراديكالي والثوري والتغييري هي ما يشغل خطاباتها، بقدر ما أصبح نمط الوجود الديني وقيمه الأخلاقية والروحية، هو موضع رهانها.

البحرين بعد إصلاحات 2001 هي واحدة من هذه البلدان، والتيار الديني الشيعي فيها هو واحد من التيارات الإسلامية التي انخرطت في اللعبة الديمقراطية، وان كانت قد قاطعت الانتخابات النيابية العام 2002، إلا أنها لم تخرق قواعد اللعبة الديمقراطية. فالقبول باللعبة الديمقراطية قبول بالانخراط في المجتمع المدني أكثر منه قبولاً في الانخراط في

المجتمع السياسي (الحكومة والبرلمان).

جمعية التوعية الإسلامية التي أغلقت العام 1984 في ظروف سياسية متوترة، عادت في ظل الإصلاحات السياسية تمارس دورها الديني، في قلب الشارع بحرية كبيرة، وهي تقدم نفسها حاملةً رسالة «قلب المجتمع إسلامياً».

جمعية التوعية الإسلامية، مؤسسة أهلية إسلامية رسالية، تستمد رؤيتها وقيمها الحضارية والثقافية والاجتماعية من الينابيع الإسلامية الصافية الأصيلة المتمثلة بينبوع الرحمة الإلهية الكبرى القرآن الكريم، والسنة المطهرة للرسول الأكرم، وأهل بيته الطيبين الطاهرين وفي إطار الرؤية الإسلامية الرصينة والنهج المحمدي الأصيل، الذي بلوره علماء الإسلام الربانيون ومراجعه المعتبرون.

تستهدف الجمعية - كما تقدم نفسها - في مجمل حركتها الاجتماعية بلورة الرؤية الحضارية الإسلامية الصافية، وبناء المشروع الإسلامي المتكامل وصياغة المجتمع الإسلامي في جوانبه المختلفة بهدي الإسلام وقيمه العظيمة.

بالينابيع الصافية والرؤية الرصينة والنهج الأصيل، تؤدي جمعية التوعية رسالتها في صيغة جواب كبير لأسئلة الشارع المقلقة. جواب تُجنِّد له يافطاتها وأنشطتها ودعاتها ومحاضراتها وندواتها ومؤتمراتها وكل أجهزتها الإعلامية، جواب يستغرق قلب الشارع الكبير.

الداعية الشيخ حبيب الكاظمي الذي استضافته جمعية التوعية الإسلامية في شهر رمضان 2005 و2006، ليكون ضيفاً على شارع التوعية كلّه، يأتي في سياق هذا القلب.

جمعية التوعية، منذ نشأتها، معنية بالتوعية الروحية والأخلاقية بالدرجة الأولى، والأيديولوجية بالدرجة الثانية، وربما السياسية بالدرجة الثالثة. ووجهة عنايتها كانت تتحكم فيه طبيعة المنهج التوعوي والتغييري لحزب «الدعوة» المعني بتغيير ثقافة المجتمع وفق النمط الإسلامي.

تبدو جمعية التوعية وفيّة الآن أكثر من أيّ وقت مضى لموضوعات درجتها الأولى، موضوعات الأخلاق والروح والأسلمة، بعيداً عن السياسة. وحتى اهتماماتها بالقضايا العقائدية المذهبية تندرج ضمن موضوع الإعداد الروحي وفق مفهومها للروحانية.

يلتقي خطاب الكاظمي مع خطاب جمعية التوعية في الانشغال والاشتغال على موضوعات الدرجة الأولى نفسها، لكن الأهم من الالتقاء، سيرةُ المشتغل. وسيرة الكاظمي التي حظيت ببركات لقاء السيد محمد باقر الصدر، وتتلمذت على أيدي كبار المراجع الدينية في النجف الأشرف وسبقت غيرها في الهجرة لقم المقدسة، وتخلّقت بسير كبار عرفانييها، سيرة تتوافر على مواصفات الثقة والاطمئنان. وهي مواصفات حاسمة بالنسبة إلى جمعية التوعية ولجماهيرها التي يهمها معرفة المرجعية السياسية والعلمية لسيرة صاحب الخطاب، فبهذه المعرفة ينفرز الخط الحزبي، وتتحدد المرجعية الشيرازية من الولائية من الدعوية من حزب

الله من السيد فضل الله. فلكل مرجعية ثقاتُها ومطمئنوها ومموالوها. ولكل منها حظها من قلب الشارع.

من قلب الدولة إلى قلب المجتمع

تغيير النفوس وصياغتها وفق المنهج الإيماني هو إحدى الاستراتيجيات التأسيسية لحزب الدعوة الذي تنحدر منه مرجعية خطاب الكاظمي، وإن كان هذا التغيير لا يستهدف الآن بناء دولة ولا إقامة حكومة إسلامية، لكنه منهج ما زال يعمل مستهدفا بناء مجتمع إيماني وانسان رسالي، أي أن التغيير قد تحول موضوعه من قلب الدولة إلى قلب المجتمع.

إن فهم خطاب الحركات الإسلامية من خلال رصد التحولات السياسية التي مرت بها هذه الحركات من كونها حركات تسعى لإقامة دولة وحكومة إسلامية خارج اللعبة السياسية (وفق أنموذج ولاية الفقيه أو وفق أنموذج الإخوان المسلمين أو وفق أنموذج الإسلام السلفي أو الإسلام الطالباني) إلى حركات منخرطة في اللعبات السياسية داخل الدولة، كما هو الأمر في مصر والأردن والمغرب والبحرين، لا يمكن أن يقدم فهماً عميقاً لخطاب هذه الحركات، فالفهم السياسي يظل يرصد التغيرات من الخارج ولا يكلف نفسه عناء الفهم الداخلي.

وإذا ما وضعنا في الاعتبار أن الإسلام السياسي، إسلام أصولي، بمعنى أنه يؤسس فهمه للروح والعالم على أصول دينية وفلسفية وعقائدية، فإن الفهم النقدي لا السياسي لتحولات خطاب الحركات الأصولية يصبح

مسألة ضرورية، ويبرز في مقدمة هذا الفهم نقد فهمها للروحانية، خصوصاً أنها تقدم نفسها ملبية لحاجات الإنسان الروحية في مقابل غيرها الذي أهمل الروح.

وفي هذا السياق يتكاثر دعاة قلب الشارع، والشيخ حبيب الكاظمي واحد من دعاة هذا القلب.

كيف تتحوّل التربية في خطاب الكاظمي إلى فعل صناعة يتحدد وفقها نمط روحانيتنا؟

مربي الروحانية

تقدّم الملصقات الإعلانية، الشيخ حبيب الكاظمي، بصفة المربي، والمربي هو من يصنع شخصيتنا ويحدد نمط تربيتها بأوامره ونواهيه وتنبيهاته ومواعظه. وبهذه الأوامر والنواهي والتنبيهات والمواعظ، تكون التربية فعل صناعة يتحدد وفقها نمط روحانيتنا.

في محاضرته عن الشخصية القلقة والمستقرة، يُحذّر الكاظمي من عدة نماذج من الشخصيات: الشخصية المترددة، الشخصية الانتفاعية، الشخصية المتثاقلة إلى الأرض، الشخصية الهلامية، الشخصية المنافقة المتلونة، الشخصية التحريضية.

ويضع لكل شخصية منها معالمها المميزة. فالشخصية المترددة. مثلا. ليس له قوام فكري ثابت ومطمئن. فهو (الانسان) يحمل القلق في الجانب الفكري لما جاءت به الشريعة. حيث تراه يتخبط في بطون الكتب ليناقش مسألة فرعية. غافلاً عن الأصول والأساسيات. ﴿فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾. ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لاَ إِلَى هَـؤُلاء، وَلاَ إِلَى هَـؤُلاء﴾ من دون الوصول إلى الهدف.

التحديد في الأخلاق فعل تربية أكثر منه فعل معرفة. فالتحديد الذي يعرفنا معالم الشخصيات غير المرغوبة. يربينا على معالم الشخصيات التي يراد لنا أن نكون عليها.

وخطاب الكاظمي يقدّم نفسه بوصفه مهموما بتثبيت معالم الشخصية الإسلامية المثلى في المجتمع وفق منهج الاستقامة. ولا شيء يثبت الشخصية وفق منهج الاستقامة أكثر من تربية روحها وأخلاقها. لذلك كان خطاب الكاظمي خطاب الروح والروحانية بامتياز. بهذا استحق صفة المربي. مربي روحانية الروح.

«ثمة ثلاث معضلات. أو ثلاثة أسئلة. لابدّ لكل إنسان من الإجابة عنها: سؤال الوجود. سؤال الأخلاق. وسؤال الصيرورة. أو الموت: بعد الحياة. ماذا يوجد. لقد انبثقت الروحانية من السؤال الأخير المطروح على الكائن الإنساني»[113].

113 - الهوية عبر المكتملة. لوبيس. ص 44

الروح موضوع خطاب الشيخ حبيب الكاظمي، هي من يخاطبها، هي من يعول عليها، هي من يعالجها، هي من يكلمها، هي من يلقي الروع فيها، هي من يتحسس استعداداتها، هي من يبرمجها، هي من يستهدفها، هي من يؤنبها ويحضها ويدفعها ويطهرها ويعالجها ويستقومها ويقومها ويأمرها وينهاها ويروّحها.

الإنسان في خطاب الكاظمي، روح، الشخصية روح، الزواج روح، المجتمع روح، الصلاة روح، والصيام والعبادات روح.

ولأن الروح سر، صار خطاب الشيخ حبيب خطاب هذا السر، ومن يملك سر الروح يملك سر الإنسان، فيتكلم في روحه ونفسه. فكيف يتكلم الكاظمي في أنفسنا؟

التكلم بالمعنى الذي تحمله الدلالة السمعية للكلام، هو أهم أشكال تواصل الخطاب الديني مع جماهيره. وخطاب الكاظمي يجيد فنّ التكلم ببلاغة تستحوذ على المتلقي، وهي بلاغة لا تحفل بالصوت الجهور ولا الضجيج ولا الصراخ ولا تقلقل في الحروف. كما أنها ليست معنية بالفصاحة التقليدية التي تولي تشكيل الكلمات وإعرابها أهمية بارزة، هي مجردة من كل الزينات اللفظية والمحسنات الإبداعية والصور البيانية المسكوكة. هي بلاغة تقوم على مجموعة من الأفكار البسيطة والصياغة القريبة من لغة الناس اليومية، من يستمع للكاظمي، لا يلقى صعوبة ولا عنتاً.

يستعير الكاظمي في محاضرته (كيف نبعث أنفسنا من جديد؟) نصاً للإمام علي بن أبي طالب في وصف المتقين. واستعارة النصوص الروائية لأهل البيت وادغامها في نصه جزء من صميم استراتيجيته البلاغية في الإقناع والتأثير. يستعين في وصف المتقين بالنص الآتي: «وقال أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة، في وصف المتقين: (وكلّمهم في ذات عقولهم). ويعقب على النص بقوله: إن الله تعالى إذا رأى القابلية في عبده المؤمن، يكلمه في نفسه، ويلقي في روعه ما ينبغي أن يفعله في حياته».

وبلاغة الكاظمي بارعة ليست فقط في تصريف النصوص الدينية والروائية، بل حتى في تصريف أفعال الحياة، ومطابقتها مع أفعال النصوص، إنه يجيب عنها سؤالنا الوجودي القلق: ما الذي ينبغي أن نفعله في حياتنا؟

إنك لا تستطيع أن تسمع الوحي، وهو ينطق فيك المقدس الذي يقول لك ما الذي ينبغي لك أن تفعله في حياتك، لكنك تستطيع أن تسمع خطاب الشيخ حبيب الكاظمي ببلاغته الآسرة للقلوب، وهو ينطق في نفسك ما ينبغي أن تفعله في حياتك. إذا كان خطاب الله وحياً في نفوس الأنبياء والمرسلين، فخطاب الكاظمي وحي في نفوس المؤمنين والمستمعين. وإذا كان الله ينطق في عقول المتقين، فالكاظمي ينطق في نفوس المؤمنين.

روحانية المخطط الكبير

وفق استبانة وُزِّعَت على عشرين امرأة من بلدان مختلفة، تتراوح أعمارهن بين الثلاثين والستين وينتمين إلى أديان مختلفة كالإسلام والمسيحية والبوذية، بالإضافة إلى ملحدة، فإن التعريف بالروحانية هو:

أولا، كل فعل يسمو بالنفس، سواء كان دينيًا، كالصلوات، أو خُلُقيًا، كالمغفرة والمحبة، أو ذهنيًّا، كالتأمل. إنها عبارة عن الشعور بالارتباط و«الوحدة» مع الله، مع نفوسنا، مع الآخرين، ومع الأرض. قوامُها التناغمُ والسلام.

ثانيا، فهمٌ لنفوسنا وللكون. إنها إحساس بالطيبة في الداخل، وبهويتنا، إحساس بهمسنا الباطني، بالمحبة بصفتها عنصرًا من عناصر الروح الإنسانية وبما يتعدى كياننا الجسماني، يُعيننا على فهم كيفية توافقنا مع المخطط الكبير للكون.

الحديث عن الروح من غير روحانية تماماً كالحديث عن الإنسان من غير إنسانية. تتحقق روحانية الروح بوصلها بالآخرين، بتناغمها وسلامها مع الأرض، بهمسها الباطني بالمحبة، بترطيب علاقتها بالمختلف معها عقائديا وحضاريا، بتوافقها مع المخطط الكبير للكون، لا المخطط الصغير للملة أو النحلة، بالارتباط بالله الواحد في السماء والمتعدد في الأرض والخلق.

الروحانية هي أن تكلم روح الإنسان المرتبطة بالمخطط الكبير (الكون)، لا روحه المرتبطة بالمخطط الصغير (الملة والنحلة). الروحانية هي أن تصل روح الإنسان بجميع المخططات الصغيرة، باعتبارها تجليات كثيرة للمخطط الكبير (الكون).

إذا كانت روحانية هذه النسوة بمختلف دياناتها، تعمل وفق روحانية المخطط الكبير، فوفق أي مخطط تعمل روحانية الكاظمي؟

إنها تعمل وفق مخطط برنامج «من القيام إلى المنام». فكيف تقوم هذه الروحانية؟ وما الأفعال التي تقوم بها؟ وكيف تتصل بالمخطط الكبير؟

يقدم الشيخ حبيب الكاظمي، من خلال موقعه السراج «البرنامج اليومي من القيام إلى المنام للعباد الصالحين».

البرنامج مُؤلّف من أربعين فقرة، مصاغة وفق تعليمات كتب الأخلاق التي تجعل لكل سلوك أو فعل آداباً. ففي كتاب (مكارم الأخلاق) للطبرسي وهو من أعلام القرن السادس الهجري وأكثرهم شهرة حتى القرن الحادي والعشرين، نجد مثلا آداب النوم، آداب المائدة، آداب الحمام، آداب الزينة، وآداب اللباس وآداب لبس الخاتم. وكل فعالية في البرنامج معززة بمجموعة من الأحاديث والروايات والآيات التي تحفل بها كتب الأخلاق.

يقدم برنامج «من القيام إلى المنام». آداب يوم العبد المؤمن على النحو الآتي:

«افتتاح الصباح بصلاة الفجر مسبوقة بنافلة الفجر. الالتزام بتسبيحات الزهراء (ع) بعد الصلاة مباشرةً وبعد كل صلاة فريضة. الاستعاذة أول النهار. معاهدة نفسك ألا تقوم بمعصية طوال اليوم. كن على وضوء في أول النهار. اعزل صدقة اليوم. اصطحب معك شريطا نافعا تسمعه في السيارة. الالتزام بورد معين لاستغلال الوقت، مثل قراءة سورة التوحيد. اجعل في مكتبك أو محل عملك مكتبة صغيرة نافعة. حاول ألا تأنس مع الغافلين، وخصوصا مع الجنس المخالف. ليكن معك جدول مواقيت الصلوات.

التزم باستغفار صلاة العصر سبعين مرة. حاول أن تدخل البيت ببشاشة. حاول أن تجلس على الطعام باعتباره مائدة إلهية. حاول أن تطلع على البرامج النافعة كالأخبار وغيرها بالقدر المناسب. الاستلقاء بعد الغداء. الابتعاد عن الأسواق المزدحمة والمعروفة باختلاط النساء بالرجال. إذا لم تكن موفقاً للنوافل اليومية البالغة 34 ركعة فعلى الأقل عليك بصلاة الغفيلة بين صلاتي المغرب والعشاء.

اجعل العشاء مبكرا من أجل إقامة صلاة الليل. ليكن لك برنامج مرتب للمطالعة الهادفة. ولتكن قراءتك للكتاب، ضمن برنامج مدون، كإكمال دورة تفسير أو حديث أو تاريخ أو عقيدة فإنّ القراءة العشوائية لا تنمي الثقافة لدى العبد. اجعل لأهلك ولأولادك نصيباً من الوقت

في محاولة لإرشادهم لحديث نافع أو تحذيرهم من أمر لازم كسلبيات الانترنت مثلا والفضائيات والمعاشرة الضارة، وغير ذلك. ينبغي تحديد يوم أو أكثر في الأسبوع لاصطحاب الأهل والعيال إلى حديقة، حاول أن تكون الزيارات هادفة، فلا ينبغي الذهاب إلى مجالس الاختلاط أو بيوت الغافلين عن ذكر الله تعالى. هنالك مجموعة من المستحبات اللازمة قبل النوم، منها تسبيحات الزهراء(ع)، وقراءة التوحيد ثلاثاً، والنوم على طهور، والاستغفار مما كسبه العبد في النهار، والنوم على جنبه الأيمن مستقبلا جهة القبلة، وقراءة آخر آية من سورة الكهف لأجل الاستيقاظ لصلاة الليل مع عدم نسيان آلة التنبيه.

لابد من السيطرة على ساعات النوم، من المناسب جدا أن تكون للمؤمن وقفة مع مصائب أهل البيت (ع)، وخصوصا مصائب الإمام الحسين وأهل بيته (ع) ولو في الأسبوع مرة»[114].

هكذا يكون العبد متأدباً، مُتَخلِّقاً، متصلاً، روحانياً، وكي يصل العبد إلى الصورة المثالية في التخلق وفق روحانية «البرنامج اليومي من القيام إلى المنام للعباد الصالحين»، فقد خَصَّصَ موقع السراج برنامجاً تقييمياً شعاره «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوها قبل أن توزنوا، وتجهزوا للعرض الأكبر». وهو مكون من استمارة مصممة بخبرة من يشتغلون في برامج تطوير الأداء البشري وتنمية الموارد البشرية، ومن الملاحظ أن مصطلحات «دورة» و«برنامج» و«مدة»، أصبحت من مفردات

---

114 - من موقع الشيخ الكاظمي (السراج) على شبكة الإنترنت

الجهاز الإعلامي لخطاب الشيخ حبيب. فهناك دورة أسرار الصلاة، ودورة العلاقات الزوجية، ودورة أسرار الوضوء. وهي مصطلحات إدارية وتدريبية حديثة، واستخدامها يشي بأن الكاظمي يمارس عمله مدرباً، يعي حاجات متدربيه، ويحسن تصميم برنامج تدريبي يلبي احتياجاتهم، ويعرف كيف يجعل البرنامج طريقهم وسلوكهم ومنهجهم، ويجيد تقويم سلوكهم وفقه.

استمارة تقويم البرنامج تحوي مجموعة من الأسئلة التقويمية التي تتيح للمتدرب تقييم وتقويم سلوكه ومحاسبة النفس. أسئلة على هذا النحو:

•هل أفرغت ما في ذمتك من قضاء الصلوات الواجبة؟ هل أنت حريص على الاستيقاظ لصلاة الفجر؟ هل تحرص على الأمر بالصلاة لمن حولك من الأهل والأولاد؟ هل أنت ملتزم بتقليد المرجع الأعلم الحي؟ هل أفرغت ما في ذمتك من قضاء الصوم الواجب؟ هل تعيش حال البراءة من أعداء الله تعالى؟ هل أنت ملتزم بسنة خُمسية مع الالتزام بدفع ما عليك؟ هل جعلت إيداعك في البنوك واستقراضك منها شرعياً مطابقاً للقواعد الشرعية؟ هل تجتنب الغناء والموسيقى المحرمة بكل صورها؟ هل أرضيت والديك عنك؟ هل تراقب سلوك أولادك في البيت والمدرسة ومع الأصدقاء؟ هل جيرانك راضون عنك؟ هل تمتنع عن السياحة غير الهادفة أو التي هي في معرض الحرام؟ هل تجتنب الظهور بمظهر التشبه بأعداء الدين في المظهر والملبس؟ هل أنت قادر على الدفاع عن عقيدتك عند المناقشة والمناظرة؟ هل تتفاعل بشكل مقبول عند ذكر مصائب أهل

البيت (ع)؟ هل تحس بنمو روحي مستمر إلى الأحسن يتجلّى من خلال التفاعل في الدعاء والمناجاة؟».

هذا البرنامج ينجز معالم الشخصية الإسلامية غير القلقة من سؤال «ما الذي يجب أن أفعله في الحياة؟». لكنه ينجز قلقاً آخر هو قلق الشعور بالتقصير والتأنيب والخوف من أن يكون أداء الواجب في الحياة دون مستوى متطلبات البرنامج، خصوصاً أن البرنامج مبني على أساس أنك مهما تفعل فأنت مقصر تجاه ربّ هذا البرنامج. الأمر الأكثر صعوبة يكمن في أن هذا البرنامج معد للخلاص لا للحياة، خلاص الحياة الفردية من الحياة العامة.

تستمد كلّ فاعلية من فاعليات برنامج الكاظمي (من المنام إلى القيام) مشروعيتها من التراث الروحي المعتمد عند أتباع مدرسة أهل البيت. والتراث الروحي هو مجموعة النصوص الروحية التي أنتجها أئمته وعلماؤه وزهاده وعباده وفلاسفته في صورة أحاديث أو قصص أو منامات أو لقاءات (المتشرفون بلقاء المهدي مثلا) وأصبحت روايات تستعاد كلما تحدثنا عن المعنى والعالم والله والإنسان والدعاء والقيمة.

هذه الروحانية مقدسة، لأنها تقيم علاقتها بالمطلقات لا النسبيات، كما هو أمر الروحانية الدنيوية.

في خطاب الكاظمي تتردد عبارت من نوع: «حالات روحية عبادية»، «درجات روحية»، «سقوط روحي من هذه الدرجات»، «جمال روحي»،

«أمراض روحية» و«فراغ روحي».

تجد جميع هذه الأصناف معناها في المرجعية الخاصة (التراث الروحي المعتمد) التي يشكل منها الكاظمي برنامجه (من المنام إلى القيام).

الروحي في خطاب الكاظمي، ليس اتصالاً بالمخطط الكبير، بل اتصال بالله الذي يريد من الإنسان أن يظل منقاداً لعبادته وملتزماً بأوامره ومنتهياً عن نواهيه ومردداً ذكره ومتذكراً عقابه وراغباً في ثوابه، شاكراً فضله، الإنسان خلق من أجل عبادة الله.

خطاب الكاظمي لا يطرح العرفان بمعناه الصوفي الذي يشكل فيه السالك طريقه بتجربته الفردية، بل يطرح عرفان الأعمال العبادية. تكون عرفانياً وروحانياً بقدر ما تستحضر معاني الأعمال العبادية من أذكار وأدعية وصلوات وآيات، المعاني العبادية لهذه النصوص، وهي معاني تصلك بالله المعبود، لا بمخلوقاته وعالمه الكبير.

الروحي يتحقق بقدر ما تتحقق مصاديق هذا الاتصال، «قلت للإخوان في أكثر من مناسبة، حديث (تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة) لا يعني أن يجلس الإنسان على شاطئ البحر وينظر في الأمواج ويفكر. لعل هذا التفكير لا يوصله إلى شيء، مجرد أجواء شاعرية وتنتهي، من أفضل مصاديق التفكر والتدبر. هذه المجالس في بيوت الله».

هنا في هذه المجالس يشتغل التراث الروحي الذي يشكل منه الكاظمي برنامجه من (من المنام إلى القيام) التفكر ليس خروجاً لدائرة المخطط الكبير، حيث الطبيعة دائرة تلتقي فيها روحانية البشر، قبل أن يشكلها دين خاص أو تراث خاص. التفكر يدور في دائرة المخطط الصغير، حيث المسجد مكان لروحانية جماعة خاصة وتراث خاص.

•كيف أجد نفسي وكيف أعرفها بمفهوم أن من عرف نفسه فقد عرف ربه؟ كيف أحافظ عليها بعد أن أعرفها؟ كيف أوصلها لكمالها؟ هل لابد للسالك لله من أستاذ، وهل لابد من التماثل بين الأستاذ والتلميذ في الجنس؟ كيف أعرف أن الإمام المهدي عليه السلام راض عني؟ بدأت رحلتي في جهاد النفس وتربية الروح ونجحت في التخلي عن بعض الأمور المحببة إلى نفسي وترك بعض المعاصي التي لم أتخيل يوما أني قادر على تركها ومازال الدرب طويلا.. المشكلة التي تواجهني الآن هي أني مازلت أحب الاستمتاع وأحرص على الخروج والتنزه والسفر وأهتم كثيراً بالطعام والتنويع فيه واختيار أفضل المطاعم. هذه الأمور تؤثر سلباً على قدرتي على العبادة وتعلقي بالله وتشغل فكري بأمور الدنيا، بماذا تنصحونني حفظكم الله؟ ما هو الواجب على العلماء والمجتهدين للمّ الشمل الشيعي من واقع الاختلاف؟ ما هو دور العوام من الشيعة ليساعدوا على هذا الاتجاه؟ هل هناك بديل عن صلاة الليل ويترك الأثر الروحي نفسه؟ هل جميع الأحلام التي يظهر فيها الأئمة صحيحة، أو أن الشيطان يمسها في بعضها، وكيف التمييز؟ ما حكم حلق اللحية كاملة مع الإصرار على الحلق ومعرفة الحكم؟ وهل حلق اللحية في نهار رمضان من المفطرات؟ ما حكم السجود على ورقة الكنديل (كلينكس)؟ ماذا نصنع بورقة كُتب

عليها اسم الله؟ ما رأيكم بالسير بالعرفان العملي بالنسبة إلى المرأة، خصوصا إذا كانت متزوجة، وما صعوبة ذلك من ناحية لزوم وجود مرشد أو أستاذ في هذا المجال؟ وهل من فائدة عملية على الصعيد الشخصي والعام من السير في هذه الطريق؟ هنالك مشكلة خطيرة لاحظتها في بعض الدول التي فيها جالية شيعية، وهي عدم التزام المكلفين بالتقليد وعدم اقتناعهم أصلاً بالتقليد؟ فما حكمهم أولاً؟ وهل يسقط عنهم الذنب إذا ما التزموا بالتقليد بعد سنين كثيرة من سن التكليف؟ من المتعارف هذه الأيام وجود حال من الصداقة بعنوان الحب في الله تعالى، وذلك بين الجنسين، وهذه الظاهرة مع الأسف نلاحظها حتى في المنتديات الإسلامية، فما هو التعليق على هذه الحال، وهل أنها صحية؟ الملحوظ في أوساطنا نحن - خصوصاً في الخليج - أنه على رغم اعتقادنا بالإمام المهدي (ع) إلا أننا لا نتفاعل معه كتفاعلنا مع مأساة الإمام الحسين (ع)، والحال أننا سنحشر تحت لواء الإمام الحجة (عج) يوم القيامة، فما هو السبب في ذلك؟ ما هي الطرق المثلى في التعامل مع هذه الشخصية (أي المستمع للغناء والتارك للصلاة)؟ وهو لا يتقبل، خصوصاً مني، حيث إنه يراني كمتعصب ديني أو متطرف»[115].

أسئلة تبحث عما يطمئنها، ويهدأ من قلقها، ويحدد لها ما يجب فعله، ويؤكد لها صحة تصرفها، ويقول لها ما ينتظرها، إنها أسئلة العباد المُعْوزِين الذين يطلبون جواباً شاملاً لوجودهم. يريدون جواباً عن نفوسهم وتنزههم وسفرهم وطعامهم وعملهم وحدود فرحهم ومتعتهم وآخرهم

115 - من موقع الشيخ الكاظمي (السراج) على شبكة الإنترنت

المختلف معهم في العقيدة، وصلاتهم ومهديهم وأئمتهم ومذهبهم ومعتقدهم وجنسهم المخالف، ومنامهم وقيامهم، وقلوبهم المشرعة على الآخرة والمواربة عن الدنيا.

هي أسئلة الوجود والأخلاق والصيرورة، هي أسئلة المعضلات الملحة على كل كائن، من يسألون يطلبون جواباً يعيشونه وجودياً في هذه الحياة، وجواباً آخر يعيشون لحظة انتظاره في الحياة الأخرى، وما بينهما يطلبون جواباً ثالثاً يحدد علاقتهم الأخلاقية بالموجودات الأخرى.

هذه هي أسئلة روحهم، كما صاغها خطاب الكاظمي، وفق توقعات برنامجه (من القيام حتى المنام).

الإجابات متوقعة والأسئلة متوقعة، وهذا ما يجعل من إجابات الكاظمي، متضامنة مع هذه الأسئلة، وهي أسئلة كامنة في قلب خطابه، يوحي بها إلى جمهوره بما يُنطقه في نفوسهم. أسئلتهم تنطق بما ينطقه فيهم، لذلك يتيسر العثور على أجوبة جاهزة لأسئلتهم في خطاب الكاظمي، فالخطاب يُوحي بالأسئلة والأجوبة، من يسأل هو الكاظمي، ومن يجيب هو الكاظمي نفسه، فهناك حال تماهٍ بين السائل والمجيب.

إنهم يحملون أسئلتهم معهم أين ما ذهبوا، بل إن الأسئلة تزداد قلقاً وإلحاحاً كلما اغتربت الروح جغرافياً، واتصلت ببيئة أو شخصية، الأصل معها الانفصال، كما هو الأمر مع (البروفسور) المبتلي برطوبة الآخر، لأنه يعيش في دولة غربية:

«أنا عايش في دولة غربية للدراسة طبعاً، وأسكن مع جنسيات مختلفة من دول شرق آسيا. وهذا البيت صاحبه مسيحي يسكن معنا أب ويعمل في شؤون البيت والشباب الذين معه من شرق آسيا يقومون بمساعدته في التنظيف وغيره (صحون. وأخواتها)»[116].

ويأتي جواب الشيخ حبيب:

«هناك تكليف فقهي يتمثل في اجتناب رطوباتهم وما يلمسونه برطوبة، بناء على نجاسة خصوص غير أهل الكتاب أو مطلق الكفار، (حسب الخلاف الفقهي).

وأما الواجب الأخلاقي فيتمثل في: إيجاد عوازل معهم تحول دون انتقال خلائقهم إليه، فإن خلائق السفهاء تعدي (كما هو معروف) والكافر. بل مطلق الفاسق موجود محجوب عن مولاه. وحاجب لغيره.. ومن هنا لزم النظر إليه على أنه موجود مصاب بالمرض المعدي، وأي مرض أشد من المرض الذي وصفه القرآن الكريم (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا).

ومن آفات معاشرة المنحرفين عن المنهج الحق: أن المنكر يفقد منكريته مع تكرار المزاولة أمام العبد. خصوصاً مع عدم النهي، فإن المنكر منكر، لأنه لا يستسيغه الطبع السليم، ولكن العيش في أجواء

116 - المرجع نفسه

الفاسقين مما يمكن أن يزيل قبح المنكر من النفس، فيصير معروفا، وهي مرحلة خطيرة في هذا المجال.

«طبعا، هذا لا ينافي أن يسعى الإنسان - بقدر الإمكان مع احتمال التأثير في رش بذور الإيمان في النفوس المحيطة به، خصوصاً من خلال عرض محاسن كلمات كبرائنا (ع) فإن الناس لو اطلعوا على محاسن تلك الكلمات لاتبعوهم»[117].

الجواب لا يشكل موقف السائل ولا يعيد تشكيله بقدر ما يُثبّته. فموقف السائل، كما يتبدّى من طريقة صياغته للسؤال، هو موقف خطاب الكاظمي نفسه، كما تبدّى في الجواب. السائل يطلب جواباً يبرّئ ذمته من رطوبة الآخر المبتلي بها، لا يطلب موقفاً يعرفه سلفاً.

---

117 - المرجع نفسه

ركاز... «نيو لوك» أو «نيو أخلاق»

تعرف (ركاز) في موقعها الإلكتروني هويتها بالتالي «نحن مؤسسة إعلامية مستقلة غير ربحية تهدف إلى تعزيز الأخلاق في المجتمع الكويتي وفي المجتمعات الأخرى عن طريق التنسيق مع المؤسسات المدنية في تلك المجتمعات والدول»[118].

وتبرر (ركاز) مشروعها الأخلاقي التغييري بظهور مجموعة من السلوكيات الغربية على الشباب وكذلك الغريبة عن قيم وعادات المجتمع الكويتي. وترى إن هذه السلوكيات الغريبة جاءت نتيجة لبعد الشباب عن القيم الأخلاقية. والقيم المجتمعية النبيلة وكذلك لفقدان الساحة الكويتية لخطاب إعلامي موجه.

تقدم نفسها بأنها المتحدثة والحامية لـ «قيم وعادات المجتمع الكويتي القيم الأصيلة» وتتحدث بنبرة جماعية عن «أخلاقنا وقيمنا الأصيلة» وتحذر من «الأخلاقية الدخيلة» على المجتمع الكويتي. وتدعو بصوت جماعي إلى «الاعتزاز والتمسك والرجوع إلى مبادئنا وتراثنا الأصيل».

---

118 - انظر موقع (ركاز) http://www rekaaz com/

وتقوم فكرة (ركاز) على القيام بحملات إعلامية تحمل كل حملة منها مجموعة من القيم ومجموعة من الأهداف الخاصة. بالإضافة إلى بعض الفعاليات المصاحبة.و(ركاز)، كلمة تطلق على الذهب والفضة داخل الأرض، وعلى الشيء الثابت والراسخ في الأرض.وأخلاقنا وقيمنا الأصيلة - كما يقول أصحاب المشروع- نفيسة بنفاسة الذهب والفضة وراسخة على مر العصور والأزمان، فلذلك جاء ركاز لتعزيز الأخلاق. وركاز: كما يقول موقعه الإلكتروني مشروع اختار ألاّ يقصر برامجه على المساجد والجوامع فخرج إلى الناس في أنديتهم وأماكن وجودهم ومقارهم وديوانياتهم. تأسس ركاز في دولة الكويت الشقيقة ويقوده الشيخ محمد العوضي. وبدأ ينتشر في عدد من الدول كالمملكة العربية السعودية، دولة قطر، دولة الإمارات العربية المتحدة، المملكة الأردنية الهاشمية، الجمهورية اليمنية، وفي بلجيكا.

زرانيق راقبْها

في النصف الثاني من الثمانينيات، أخذتنا الحماسة الدينية ونحن ما نزال طلاباً بالمرحلة الثانوية، لتشكيل جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كان ذلك في قريتنا (الدير) القرية البحرية الزراعية الساكنة بالنخيل، الوادعة بالبحر، إلا من حركة المراهقين والمراهقات الطبيعية وحركة أشرطة الفيديو التي بدأت تظهر بين أيديهم، كان هدف الجماعة مراقبة طرقات القرية خصوصا الزرانيق فيها، والزرانيق جمع زرنوق، وهو الممر الضيّق الذي لا يتسع لأكثر من عاشقين يمران فيه على خَفَرٍ وهما يختلسان هوى يمر بينهما.

كنا مدفوعين في ذلك إلى حماية الأخلاق وصيانتها، والحقيقة أن الأخلاق لم تكن مهددة، لكن حماسنا الديني الذي غذّته فينا الدروس الدينية المكثفة الأخلاق، هي التي أرتنا أن أخلاق قريتنا العفيفة معرضة لغضب الله، لكن المفارقة ليست هنا، المفارقة أن الشباب المنخرطين في حملة (راقبْها)، إذ كان هدفنا مراقبة الزرانيق المشبوهة، خصوصا الزرانيق التي لم تصلها حركة الكهرباء بعد، فيشعلها المراهقون بكهربائهم الطبيعية، هؤلاء الشباب استجابوا لطبيعتهم العمرية ونسوا مركوزات دروسهم الدينية ومواعظهم الأخلاقية، فراحوا يمارسون بطولاتهم على طريقة ما هو مركوز فيهم من طبيعة لم تمسسها ثقافة التأثيم والتحريم بعد.

الأخلاق الفسيحة

ليس هناك عنوان عريض وواسع يمكنك من أن تعتمده غطاء لأي مشروع أو حملة أو فكرة أكثر من الأخلاق والعادات والقيم والدين، يكاد هذا العنوان يكون حصناً حصيناً يحميك من النقد والمساءلة والاعتراض، بل يمكنك عبره أن تقوم بعمل غير أخلاقي وتصفه بأنه أخلاقي ضد من يقفون ضد مشروعاتك التي تستخدم فيها هذا العنوان الفسيح. ويمكنك بهذا العنوان أن تملك شارعاً أو تراقب زرنوقاً أو تحتل (رمزياً) مجمعاً أو تحتكر منتجعاً، يمكنك بهذا العنوان أن تبتكر لك ما تشاء، ليلاحق خطابك مؤسسات الناس الداخلية كي تضمن وصوله إليهم، إن لم يصلوا هم إلى خطابك حيث المؤسسات التي لم تعد تتسع لك.

بل عبر هذا العنوان. يمكنك أن تستنفر أعلى سلطة تشريعية ورقابية في الدولة، لتجعلها تقف معك تحت مظلة العنوان نفسه، أياً كانت تفاصيله. كما هو الأمر مع رئيس مجلس الأمة الكويتي «قال رئيس مجلس الأمة إن شباب الكويت يعتبرون مثالاً رائعاً في تجسيد الوحدة الوطنية والتحلي بالأخلاق الراقية والحميدة. وأن ما زرعه الآباء والأجداد من الأخلاق والقيم النبيلة هو ما تعهده الأمة من شباب الكويت الذين يسطرون أروع آيات النجاح في عملهم وأخلاقهم، مؤكداً أن العمل على إيجاد مشروعات توعوية قيمة كمشروع (ركاز) تدل على حرص الجميع على الحفاظ على أخلاق شبابنا وحثهم على أن يكونوا المثال الأروع في التحلي بالقيم والعادات الأصيلة المستمدة من الشريعة الإسلامية»[119].

وكما هو الأمر مع النائب في مجلس الأمة الكويتي «قال النائب وليد الطبطبائي إن المشروع القيمي الأخلاقي (ركاز) يقدم تصوراً وجهداً طيباً في حماية الشباب والعمل نحو توجيههم والاهتمام بالأخلاق والمبادئ الأصيلة التي تمثل أخلاق وعادات أهل الكويت مؤكداً أن بناء حالة من التفاعل ضد بعض الممارسات والسلوكيات اللاأخلاقية هو دور جيد وفاعل وتوعوي بتحذير شبابنا وإشعارهم بأهمية التمسك بالقيم والأخلاق الحميدة»[120].

119 - انظر التصريح في (قالوا في ركاز) في موقع (ركاز)

120 - المرجع نفسه

أخلاق المناقصات

أمام هذه السلطة التي تمثل أعلى القيم الأخلاقية في الدولة، لا يمكنك إلا أن تزايد بجمل أكثر بلاغة وأكثر تماهياً وتأييداً للمشروع، وإلا ستكون ضدّ الأخلاق وضد الدين وضد القيم وضد العادات وضدّ الله. كي تحمي نفسك وتبرئ ساحتك عليك أن تتقن أخلاق المزايدة، وليس أكثر من رجال السياسة إتقاناً لبلاغة المزايدات، على الخطابات التي تتحدث باسم الآباء والعادات والتقاليد والمجتمع. وشيئاً فشيئاً تتحول المزايدات إلى مناقصات تجارية، يجري التفاوض على من هو الأحق بها.

وأنا صدقاً لا أرغب أن أكون ضد الأخلاق، ولا أرغب في أن أكون مزايداً ولا مناقصاً. لذلك أرجو من يقرأ من الإخوة في (ركاز) نقدي لهم، أن يقرأوه على سبيل (المؤمن مرآة أخيه المؤمن) وأنا وان كنت بمواصفات الركازيين لست مؤمناً، لكني بمواصفات غير الركازيين، لست كافراً ولا حاقداً ومبغضاً، أنا قارئ، أتوفر على قدرة في تفكيك خطابات الأخلاق، والتفكيك هنا لا يعني الهدم والنقض، بل يعني كشف ما يلتبس بخطابنا عن الأخلاق من قيم تنقض غايتنا الأخلاقية العليا وتعيق تواصلنا الاجتماعي والإنساني.

ومبرري في ذلك، أن خطابنا عن الأخلاق ليس هنا الأخلاق، كما أن خطابنا عن الدين ليس هو الدين، وهذا يعني أن خطاب (ركاز) عن الأخلاق، ليس هو الأخلاق، ولا يحق لركاز ولا لغيرها أن تحتكر ميدان الأخلاق وحدها أو أن تدعي أنها الممثل الحق له. وإذا كانت (ركاز) تقدم

نفسها بصفتها صاحبة مهمة إنقاذ الأخلاق في مجتمعاتنا الخليجية من الانهيار والتهديدات الخارجية، فلا يحق لها، من ناحية أخلاقية، أن تعتبر المختلفين معها أو حتى الذين يقفون ضد حملاتها، من باب عدم الاقتناع، لا يحق لها أن تعتبرهم مناوئين للأخلاق أو للدين، فهم مختلفون مع خطابها فقط، كما هو الأمر بالنسبة لي.

قبض وبسط الأخلاق

الأخلاق تقع ضمن المتغيرات. ليس بمعنى أن الكذب يصبح قيمة إيجابية، بعد أن كان من الثابت أنه قيمة سلبية، وليس بمعنى أن الغش يصبح من أخلاق الكرام بعد أن كان من أخلاق اللئام. الأخلاق متغيرة، بمعنى أن وصف المختلف معك في الدين بالضلال والكفر بعد أن كان قيمة دينية تحدد المهتدي والمؤمن، أصبح استخدام هذه الصفات غير مقبول في المجتمعات المتعددة الأعراق والأديان. والأخلاق المتغيرة، بمعنى أيضاً أن المبدأ الأخلاقي الذي يضع دين الشخص معياراً للقبول به، أصبح غير مقبول أيضاً. أخلاق التمييز والتفرقة وهي أخلاق تتبرأ منها الدولة الحديثة التي هي اليوم الجهة الحامية لأخلاق التعايش والقبول.

هل نحتاج إلى أن نفهم مبحث الأخلاق بأخلاق جديدة؟ أقول نعم. ودعوني أوضح هذه الفكرة من خلال مؤتمر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية حول «أخلاقنا بين النظرية والسلوك»، الذي أقيم تحت رعاية الشيخ خليفة بن سلمان آل خليفة رئيس الوزراء، في الفترة 3-4 نوفمبر / تشرين الثاني 2008 بفندق الدبلومات بالبحرين. من خلال استعراض

أسماء المشاركين في هذا المؤتمر، سنلاحظ ثمة قيمة أخلاقية قد تغيرت في مفهوم المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. وهي قيمة التقارب بين أصحاب المذاهب المختلفة، فقد شارك في هذا المؤتمر الشيخ مرتضى واعظ جوادي، والشيخ عبدالعظيم المهتدي البحراني.

إذاً ثمة تغير في أخلاق القبول بعد أن كانت أخلاق الرفض أو الاستبعاد أو الإقصاء هي التي تحكم المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وهذه الأخلاق ثابتة في مجالس الإسلام في بلدان إسلامية أخرى، لكنها حتماً ستؤول إلى التغيير. مقابل هذه القيمة الأخلاقية المتغيرة ثمة أخلاق أخرى لا تتغير بالنسبة إلى المجلس الأعلى، فالمجلس مثلاً، لم يشرك حقولاً معرفية أخرى على صلة بمبحث الأخلاق، مثلاً أصحاب الاتجاهات الفلسفية، ومعلوم أن مبحث الأخلاق يقع ضمن مباحث الفلسفة الأصيلة.

والفلاسفة المسلمون كمسكويه، وابن رشد، والفارابي، وابن طفيل، كانوا يستندون في مبحث الأخلاق في الفلسفة إلى الفلسفة اليونانية ممثلة في أرسطو خصوصاً وأفلاطون. والفلسفة الحديثة أيضاً لم تخرج الأخلاق من نطاق اهتمامها. بل هي تتحدث اليوم عما يسمى بالأخلاق التطبيقية، وهي الأخلاق الخاصة بالمهن وما يجب فيها من التزامات، كمهنة الطب، والصيدلة، والهندسة. وهناك أيضاً ما يسمى بأخلاق العناية وهي اتجاه فلسفي أخلاقي يركز على العلاقات بين الأفراد عوضاً عن ميولهم، وهي تضع أخلاق المحبة ضمن أهم الأخلاق التي تحدد العلاقة بين الأفراد، حتى إنها صارت تتحدث عما تسميه بعمل المحبة في الناس.

الأخلاق تندرج ضمن ما يسمى بالعقل العملي. وهي تحدد لنا الأفعال التي من الواجب أن نقوم بها والأفعال التي علينا أن نتجنبها، ليس تجاه الخالق فقط، بل تجاه أنفسنا والآخرين والبيئة والمهنة والدولة والجماعات. تجربة الأخلاق تحمل في طياتها تجربة الدولة، والتفكير في الأخلاق هو تفكير في الدولة والمجتمع. والدولة تكتسب صفة «مربية المربين» لأنها تحمل مشروع تربية وأخلاق وأدب[121].

لذلك اعتبر الفيلسوف السيد الطباطبائي الأخلاق من «سنخ المجازات» فهي في نظريته من جنس الاعتباريات، وليست حقائق نظرية قاطعة.

الدين مصدر من مصادر الأخلاق، لكنه ليس المصدر الوحيد، وليس هو المصدر النهائي. كما أن الخلاق المستمدة من الدين ليست واحدة، بل هي تتنوع وتتعدد باختلاف الناس وتغيرهم واتساعهم وضيقهم. واختلاف الجماعات الدينية يجد شيئا من تفسيره في اختلاف مفاهيمهم الأخلاقية ومفاهيمهم للأخلاق.

فالأخلاق عند الجماعات الدينية، تكاد تكون محصورة في الموضوعات المتعلقة بالنهي عن الذنوب واقتراف السيئات والأمر بالطاعات وإيتاء ما يوجب الحسنات. كما الأمر مع حملة «ركاز» الأخلاقية.

---

121 - انظر في هذا الكتاب: دولة مكارم الأخلاق ص254

إن النصوص الدينية، غير كافية لوضع نظام قيمي أخلاقي يحكم الفرد الحديث الذي لم يعد مجرد عبد يطيع خالقه، كما فهمه الفقهاء. وغير كافية لوضع نظام أخلاقي يحكم الدولة الحديثة التي لم تعد «ولي أمر» مفترض الطاعة أو «ولي فقيه» واجب الانقياد.

هكذا إذاً، اتسعت أخلاق القبول في مؤتمر الأخلاق، لكنه اتساع لا يشي بتغير أخلاقي كبير، فمازالت دائرة المشاركة محصورة في دائرة الشأن الديني والشأن الإسلامي. ومازال هذا الضيق يحول دون فتح الأخلاق على الفلسفة الحديثة وعلوم الإنسان الحديثة، كما كانت في تراثنا مفتوحة على الفلسفة وبقية العلوم. وهذا ربما ما جعل من الأوراق المقدمة في المؤتمر تأخذ الطابع التقليدي والمحافظ والتكراري.

ستتسع أخلاقنا متى اتسعت رؤيتنا للأخلاق، والأخلاق تتقبض وتنبسط[122] بحسب رؤيتنا ومسبقاتنا وثقافتنا، أو بحسب معرفتنا الدينية التي هي غير الدين بحسب نظرية القبض والبسط عند سروش.

ركاز الطريق الثالث

أقول ذلك وأنا أستحضر نبرة كتابات الإعلاميين وأصحاب الأعمدة في الصحافة البحرينية الذين وجدوا في إيقاف حملة (ركاز) في البحرين ما يتجاوز هذا الاختلاف، وحملوها شحنات غضب لا تتفق مع

122 - انظر عبدالكريم سروش «القبض والبسط النظري للشريعة»

أخلاق التسامح. كما هو الأمر مع الزميل محمد المحميد الذي كتب في عموده اليومي طريق ثالث تحت عنوان (ركاز.. إيقافها عيب)، «في الأمر مكيدة دبرت بليل، وهناك استجابة لضغوط من ذوي القلوب والنفوس المريضة، ممن لا يريدون تبديل سيئاتهم حسنات ولكنهم يصرون على زيادة سيئاتهم إلى سيئات..»[123].

(الطريق الثالث) كما ظهرت فكرته لأول مرة العام 1936 على يد الكاتب السويدي (Arquis Child) هو طريق الوسط بين مفهومي الليبرالية الاقتصادية والاشتراكية الماركسية، فهو أسلوب يوائم بين رأسمالية السوق الحر والمفهوم الكلاسيكي عن الأمن والتضامن الاجتماعي[124]. عادة ما تحول المفاهيم التي تنتج في حقل الاقتصاد والسوق إلى مفاهيم لها استثماراتها في حقل الفكر والثقافة والأيديولوجيا، وهذا ما حدث مع مفهوم الطريق الثالث.

صار (الطريق الثالث) يفتح التفكير على التعدد والاحتمال والاتساع، الطريق الثالث يفتحنا على أخلاق الاختلاف، وأخلاق الاختلاف تعد من الركازات التي تقوم عليها اليوم المجتمعات المتعددة الانتماءات، وهي تمنعنا من أن نصف المختلفين مع خطابنا بأوصاف النفوس المريضة

---

123 - جريدة أخبار الخليج، 4 أكتوبر 2007 عمود الطريق الثالث
http //www akhbar-alkhaleej com/arc_ArticlesFO asp?Article=205405&Sn=RYTH&Issue ID=10785

124 - انظر عادة موسى، الطريق الثالث تحولات الليبرالية أم أمل الاشتراكية؟
http://www islamonline net/arabic/mafaheem/2001/02/article2 shtml

الذين لا يريدون أن يبدلوا سيئاتهم حسنات. حين نتخذ من الطريق الثالث عنواناً لشق كتابتنا، والكتابة بالمناسبة أصلها شق، فإن تكتب يعني أن تشق فكرة وطريقا (أو طرقاً) واسعاً للآراء والأفكار، وهذا يلزمنا أخلاقياً بأن نتسع لمن لا يرون في خطابنا أو طريقنا عن الأخلاق ما يمثل رؤيتهم للأخلاق.

من حق الزميل المحميد أن يدافع عن الخطاب الذي يتفق معه، وأن يبذل ما في وسعه لنصرته مهما قل عدده، لكن من دون التعريض والغمز لمن هم على خلاف أو اختلاف معه، كما يفعل في طريقه الثالث الضيق «فلسنا طوفة هبيطة.. وغيرنا مو أحسن منا.. وإذا كان الموضوع يحتاج إلى اعتصام أو صراخ حتى تتم الاستجابة والرضوخ وإعادة المشروع والتعهد بعدم مساسه والتطاول عليه مرة أخرى، فلن نعجز عن ذلك مهما قل عددنا..!!».

و يبدو أن جمهور (بدلها) قد وجد في خطاب الطريق الواحد (وليس الطريق الثالث) ما يعبر حقيقة عن نبرته الأخلاقية، ولذلك راح يمتحي من القاموس نفسه: القلوب المريضة، والمعاداة والشياطين والعصاة.

يعيد هذا الجمهور تمثيل خطاب (ركاز) الأخلاقي نفسه، فيقول «هناك دائما قلوب مريضة يغيضها أن ينتشر الخير ويعود الناس إلى الأخلاق... إنها سنة الله في خلقه ليعلم الصالح من الطالح، ليعلم الصادق من الكاذب.. إنها سنة قديمة، انظروا لقول قوم لوط، قال تعالى ﴿أخرجوا آل لوط من قريتكم إنهم أناس يتطهرون﴾.. إن من اتخذ

القرار بإيقاف ركاز حتى لو لم يقلها بلسانه فقد قالها بقلبه.. أوقفوا ركاز إنهم يدعون للأخلاق.. ألهذه الدرجة تكون المعاداة للحملات الخيّرة والمباركة والتي تدعوا لتأصيل وترسيخ الثوابت والقيم الفاضلة. ماذا يريد هؤلاء المعارضون؟؟ أيريدون أن يبقى الغافلون والعصاة على غفلتهم وعصيانهم. أيكرهون صلاح العباد وعودتهم لرب العباد.. بشهر الخير الناس العاصية تتوب.. وتلتزم بالعبادات والطاعات حيث إن شياطين الجن مصفدة.. ولكن هناك شياطين من الأنس لم تصفد.. والخووووووف من هؤلاء!!»[125].

إنها ليست أخلاق الطريق الثالث، هي أخلاق الطريق الواحد. وربما هي أخلاق طرف الطريق. وفي الطرف لا مكان لتوسط الأشياء. الطرف أقرب للسقوط، وحين تسقط الأشياء تغيب. هكذا تغيب أخلاق التوسط. ما هي هذه الأخلاق الساقطة من أجندة (ركاز) أو الغائبة عن خطابها؟ ولنتذكر أن المؤمن بما هو مرآة لأخيه المؤمن وحتى غير المؤمن، فهو ذاكرة أيضاً، لأنه يذكر أخاه المؤمن بما يغيب عنه وينساه.

أخلاق الطريق الثالث

الأخلاق الغائبة، هي أخلاق الطريق الثالث، الأخلاق التي تتوسط العالم وتناقضاته، هي الأخلاق التي لا تقسم العالم إلى خير وشر، ولا تقسم أعمال البشر إلى حسنات مطلقة وسيئات مطلقة، هي الأخلاق

125 - انظر تعليقات الجمهور في موقع ركاز

التي تضع سبعة ألوان بين الحسنة والسيئة. هي الأخلاق التي تخرجك من عالمك الواحد المغلق وتصلك بعالم متعدد. هي الأخلاق التي تجعلك تعيش العالم والدنيا وكأنك ستعيش فيها أبداً. لأنك بهذه الأخلاق ستعمر العالم لمن سيأتون بعدك ولمن هم يعيشون معك. لن تجد في خطاب أخلاق (ركاز) شيئاً من هذه الأخلاق، ولا شيئاً من ثقافتها، هم مشغولون بأخلاق الخلاص والنجاة الفردية، وهي أخلاق العباد والمكلفين. لا أخلاق الأحرار الذين يقيمون بحريتهم عالماً حراً ومتنوعاً.نحن نعاني فعلاً من أزمة أخلاق، لكنها أزمة الأخلاق الغائبة عن ركاز، لا الأخلاق الركازية. بل لا أبالغ حين أقول إن الأخلاق الركازية وإن بدت في بعضها محل اتفاق وقبول كاحترام الوالدين وزيارتهما، إلا أنها تلتبس دوماً بما يسيء لها، لأنها تأتي في صيغة مجموعة واحدة مغلقة، فأخلاق احترام الوالدين لا تأتي وحدها، بل تأتي مصحوبة بأخلاق أخرى وهي الأخلاق التي تُعلي من جانب من شأن الخلاص الفردي الخلاص من عذاب القبر ويوم القيامة، وتزيح من جانب آخر وفي الوقت نفسه أخلاق الطريق الثالث. هكذا تصبح قيمة احترام الوالدين إبرة ضائعة وسط كومة قش.

أخلاق الخلاص كما تجسدها (ركاز) تكاد تكون محصورةً في الموضوعات المتعلقة بالنهي عن الذنوب واقتراف السيئات والأمر بالطاعات وإيتاء ما يوجب الحسنات، والحسنات والسيئات تبدو في خلفية (ركاز) مفاهيم قاطعة وحادة وغير قابلة لفهم متباين أو تأويل متعدد.

ثقافة بدلها

الثقافة في إحدى مفاهيمها مجموعة من الأوامر والنواهي التي عبرها يتم تشكيل الإنسان وصياغته. بهذا المفهوم يمكننا أن نقرأ حملة (ركاز) الأخلاقية، بما هي حملة ثقافية تتجاوز مسألة حث الشباب على تبديل سيئاتهم حسنات، لتكون تبديلاً لمفاهيمهم للحياة وتجسداتها المتعددة في سلوك الناس والمجتمعات.بهذا تكون حملة (بدلها) تعني بدل ثقافتك التي ترى من خلالها العالم والإنسان. أن تكون ركازياً، يعني أن تكون خَلاصياً، ترى عالمك من خلال أخلاق الخلاص. وهي أخلاق ترى العالم خيراً مطلقا أو شراً مطلقا. وعلينا أن نعبره سريعاً كي نَخلص إلى الجنة، وإلا فالنار تنتظرنا.

أن يخرج الدعاة بأخلاق خلاصهم إلى الفضاء العام المشترك حيث المواطنون (وليس المؤمنون على مذهب جماعة ما) بمختلف توجهاتهم، مسألة لا يمكن فهمها في سياق التحول إلى العمل العلني بدلاً من العمل السري أو العمل داخل الأقبية والغرف المظلمة أو العمل عبر المؤسسات المدنية بدل المؤسسات الدينية. كما يشير إلى ذلك الزميل جمال زويد في عموده راصد «بعض القوم يطالبون الإسلاميين بالانفتاح وعدم الانغلاق، ويطالبونهم بعدم قصر خطابهم على المساجد ودور العبادة. ويطالبونهم بالتركيز على الأخلاق والفضائل والابتعاد عن السياسة. ويطالبونهم بالكلام وتوجيه الشباب تحت الأضواء الساطعة وفي الأماكن العامة وليس في الأروقة المظلمة وفي الدهاليز القاتمة. ويطالبونهم ويطالبونهم ولكن

الوقائع تكشف أن المطلوب هو شيء آخر غير مذكور[126].

الخروج إلى الفضاء العام، يحتاج إلى تحول في الخطاب أو خروج على بعض مسلماته وبدهياته، أي يحتاج إلى تحول في مفاهيمنا للأخلاق والعالم والإنسان، لتكون ضمن شروط هذا الفضاء، وهذه الشروط هي نفسها أخلاق الطريق الثالث أو مقتضياته. فهل الشيخ محمد العوضي مثلا يتوافر على خطاب جديد ومغاير لخطابه الثمانيني أو التسعيني مثلا؟ وأنا هنا لا أحصر المغايرة في الموقف من السلطة السياسية وطريقة التعامل معها، فتلك مسألة تخضع لحسابات المراوغة السياسية، أكثر مما تخضع لقناعات التحوّل الفكري.هل منطلقات خطاب (ركاز) في مجمع الدانة، تختلف عن منطلقاتها في المساجد؟ وأنا هنا لا أعني الاختلاف الشكلي الذي هو أقرب إلى ما يعرف اليوم بالنيو لوك (New look). أن نخرج إلى المجمعات بنيو لوك، لا نيو أخلاق، فهذا يعني أننا نستخدم الفضاء العام لصالحنا الخاص، لا للصالح العام والصالح العام هو ما يفتح الناس على بعضهم انفتاحا يفضي بهم إلى قبول اختلافهم والدفاع عن آرائهم بحجج كلامية.

حملة (ركاز) هي حملة دعاة بنيو لوك لا بنيو أخلاق، وهنا لا أعني أن أخلاق الصدق يمكن أن تتحول إلى تمجيد إلى أخلاق الكذب، لكن أعني أن أخلاق تمجيد رفض خروج المرأة للفضاء العام، يمكن أن تتحول

---

126 - جريدة أخبار الخليج، 4 أكتوبر 2007 عمود راصد.
http //www akhbar-alkhaleej com/arc_ArticlesFO asp?Article-205408&Sn-RASD&Issue ID-10786

إلى أخلاق تمجيد تؤكد أهمية خروجها ومشاركتها. وأن مصفوفة أخلاق الخلاص التي تركز على يوم القيامة وعذاب القبر يمكن أن تتحول إلى أخلاق الخلاص من أمراض التعصب ورفض الآخر وقبول التعدد، وهكذا نكون بنيو أخلاق. ويبدو أن هذا الفرق لم يلحظه أيضا بيان الاستنكار الذي أصده الأمين العام لجمعية المنبر الوطني الإسلامي ورئيس كتلتها النيابية عبداللطيف الشيخ، إذ يقول «في الوقت الذي يطالب أصحاب الاتجاهات الأخرى من المتربصين بالإسلاميين بانفتاحهم على الآخرين وعدم قصر الخطب والمحاضرات على دور العبادة ويطالبونهم بالابتعاد عن السياسة والتركيز على الأخلاق والفضائل وتوجيه الشباب في العلن يأت هذا المنع والإيقاف غير المبرر لحملة من شأنها أن تسهم في بناء المجتمع وترسيخ قواعده على أساس إسلامي عصري، وهي ليس لها أدنى علاقة بالسياسة»[127].

وأخيراً، إذا كان ليفي بريل Lévy Bruhl يذهب في تحديد الأخلاق بمطابقة السُلوك للواجب، فإن الواجب هذا مرجعيته اليوم لا أخلاق الخلاص حيث الجماعات المغلقة على زمنها ومذهبها ومقدساتها، بل أخلاق المجتمع المفتوح المتعدد.

127 - انظر بيان جمعية المنبر الوطني الإسلامي في جريدة أخبار الخليج
http://www akhbar-alkhaleej com/arc_Articles.asp?Article-205433&Sn-BNEW&IssueID-1078668701-Dleu

(معكم معكم يا علماء)
قراءة في شارع الشعار

تحاول هذه القراءة أن تفسّر معنى شعار (معكم معكم ياعلماء) وذلك عبر تقصي البيئة الذهنية والسياسية التي ولد فيها هذا الشعار الذي كان له حضوره الفاعل في أحداث التسعينيات من القرن الماضي التي مرت بها البحرين قبيل الإصلاحات السياسية في 2001م.

أحاول في هذه القراءة أن أفسر معنى هذا الشعار ضمن حدود البنية الذهنية الشيعية التي نشأ فيها. وهي تمتد إلى حدود القرن الثالث الهجري وهو القرن الذي انتهى فيه عصر الإمامة الشيعية وبدأ فيه عصر الفقهاء (العلماء). كما أن هذه المحاولة تسعى إلى أن تقرأ هذا الشعار ضمن السياق السياسي الذي مرت بها البحرين سنة 1994. ومآلات هذا الشعار بعد الإصلاحات السياسية.

إن هذه القراءة حول هذا الشعار يمكنها أن تساعدنا في فهم طبيعة القيادة في الشارع الشيعي السياسي. وشروطها. وكيفية انبثاقها.

خلفية الشعار

في 14 أغسطس 1995 كان الشيخ عبد الأمير الجمري يلقي كلمة في مكتب وزير الداخلية بحضور بعض رجال السلك القضائي وبعض الوزراء والوجهاء، وهم، وزير العمل عبدالنبي الشعلة، ورئيس محكمة الاستئناف العليا الشرعية الجعفرية الشيخ منصور الستري، وعضومحكمة الاستئناف العليا الشرعية الجعفرية الشيخ سليمان المدني، ورجل الأعمال وعضو مجلس الشورى الحاج أحمد منصور العالي.

تلخص هذه الكلمة ما عرف في التسعينيات بـ(المبادرة) والمقتطف التالي يلخص أهم ما جاء فيها:

«وأحب أن أذكر لحضرات أصحاب الفضيلة والسعادة بأننا قدمنا إلى الحكومة الموقرة بجهود خيرة لخدمة هذا الوطن العزيز، وأود أن أذكر أهدافها الأساسية وهي كالتالي:

1. إعادة الهدوء والاستقرار للبلد.
2. معالجة الآثار التي خلّفتها الأزمة التي عصفت بالبلاد.
3. تعزيز العلاقة الطيبة بين الشعب والحكومة.

على أن نقوم أنا وإخواني الأربعة: الأستاذ حسن مشيمع والأستاذ عبدالوهاب حسين، والشيخ خليل سلطان، والشيخ حسن سلطان، بالتعاون مع المخلصين من أبناء الشعب بالدعوة والسعي الحثيث لتحقيق هذه

الأهداف. وتتفضل الحكومة الموقرة بتقديم الدعم والمساندة وخلق الأرضية الصالحة لإنجاح الجهود وتحقيق الأهداف»[128].

في 1نوفمبر1995م كان هناك سبعون ألف مواطن أمام منزل الشيخ عبد الأمير الجمري، يستمعون إلى البيان الختامي لاعتصام أصحاب المبادرة. وقد حمّل هذا البيان الحكومةَ مسؤولية الإخلال ببنود المبادرة «غير أن الحكومة لم تمض كما ينبغي فيما يتعلق بالإفراج عن المعتقلين غير الحكوميين، وقد أدى ذلك إلى استياء أبناء الشعب وتحول إلى تذمر عام، ثم جاءت المحاكمات التي شملت حتى الأحداث الذين سبق الإفراج عنهم، لتخلق مزيدا من الاستياء في الشارع تحول إلى توتر يدق ناقوس الخطر. لا سيما، أن وزير شؤون مجلس الوزراء والإعلام قد صرّح ثلاث مرات لإذاعة لندن بأنه لا اتفاق ولا حوار مع أحد لا في الداخل ولا في الخارج، ووصف القائمين على المبادرة بأوصاف غير لائقة...».

أيها الشعب العظيم المسالم:

«كان بودنا أن ننهي هذه الخطوة، نحن القائمون على المبادرة، الاعتصامَ والإضراب عن الطعام بكلمة نعم من حكومة البحرين الموقرة لمطالب شعبها العادلة...معكم معكم يا شعبنا حتى نحقق كامل أهدافكم ومطالبكم العادلة»[129].

128 - دعاة حق وسلام، خطابات الشيخ الجمري بين الاعتقالين، سبتمبر-1995 يناير1996م ص13

129 - المرجع نفسه ص36

كان جواب السبعين ألف مواطن:(معكم معكم يا علماء)، لم يكن جواباً، بل كان حدثاً. شكّلت هذه المعية، معية أصحاب المبادرة(معكم معكم يا شعبنا)، ومعية السبعين ألف مواطن (معكم معكم يا علماء) عقداً حديدياً. ختم تسعينيات البحرين، وختم العلاقة بين التيار الشيعي والحكومة، وختم جدل القيادة في التيار الشيعي.

كان الشعار إعلان مرحلة، وإبراز قيادة، وحسم بلبلة. هو بمثابة بيعة من الشارع كي يتولى أصحاب المبادرة مهمة القيادة التي حاولت الحكومة عبر تيار شيعي موال لها النيل منها عبر ما عرف برسالة الاعتذار التي استخدمت للنيل من أصحاب المبادرة. لقد شكّلت (المبادرة) حدثها السياسي، وأبرزت رجالات الساحة، وحددت شكل العلاقة التسعينية بين الحكومة والتيار الشيعي، واتخذت شعار المعية استراتيجية لتنظيم قيادتها.

شعار(معكم معكم ياعلماء) أحد إنتاجات حدث (المبادرة)، وهو يحمل سياقها وجدلها ومآلاتها، وهو من جانب آخر يحمل صك بنية الذهنية الشيعية في موقفها السياسي القائم على المعارضة والمهموم بفكرة الإمامة. لذلك يمكن قراءة هذا الشعار بما هو مُنْتَج حدث المبادرة، وبما هو علامة على بنية فكرية ضاربة في التاريخ.

يحمل هذا الشعار آثار الكأس المكسورة بحسب تعبير رئيس المخابرات، أيان هندرسون في إحدى جلسات الحوار مع أصحاب المبادرة «لقد استطعتم هزَّ الكأس فلا تكسروه.لقد وصلنا إلى قناعة أن القمع لن

يخدم الشارع العام بالصورة التي نحب، كما أن الوجهاء الذين اعتمدنا عليهم لم يستطيعوا حل المشكلة»[130].

الشعار

في المعجم العربي، الشعار يعني العلامة، والإشعار: الإعلام، وشعار القوم: علامتهم. وأشعر القوم: نادوا بشعارهم. الشعار إذن نداء وإعلام وإعلان وعلامة. بِمَ يُعلم شعار (معكم معكم يا علماء) وعمَّ يُعلن وعلامَ يُنادي.

إذا ما أخذنا بمفهوم الفيلسوف(فتجنشتاين Wittgenstein) للمعنى بأنه الاستعمال وسياقه، فسيكون سياق هذا الشعار واستخدامه، هو ما يحدد معناه، ويحدد إعلامه وإعلانه ونداءه.

حين يكون سياق الشعار يجري في الساحة السياسية، فإن المعنى حينها يتحدد بمجريات اللعبة السياسية، أي أننا نفهم الشعار بالإحالة إلى اللعب وسياقاته، وليس بالإحالة إلى المعجم ودلالاته. والإحالة إلى اللعب إحالة إلى مقتضياته، من الصراع والتنافس والهجوم والدفاع والكسب والخسارة والربح وتسجيل الأهداف.

---

130 - دعاة حق وسلام خطابات الشيخ الجمري بين الاعتقالين، سبتمبر-1995 يناير1996م ص6

اللعبة كما يحدِّدها (بيار بورديو) نوع من العلاقات أو نوع من علاقات التجاذب بين عناصر حيث المنافسة والتعاون والتناقض والهيمنة. وتقوم هذه العناصر ضمن هذه العلاقات بأدوار أو بنشاطات ووظائف. واللعبة السياسية موجودة في كل الظواهر السياسية. وهي تتسم بالمنافسة والصراع[131].

حين يعلم الجمهور أو يعلن أو ينادي، فإنه يقوم بفعل، والشعار بما هو إعلام وإعلان ونداء، فهو فعل، هو فعل كلامي يُنجز (بمعنى يؤدي، يحقق، يعمل Performatives) أشياء، بحسب نظرية أفعال الكلام (Speech Act Theory) لجون أوستن الذي عنون كتابه المهم بـ (كيف ننجز الأشياء بالكلام؟)

كيف نفهم (معكم معكم يا علماء) بما هو فعل كلامي؟ الفعل كما يحدده عالم النص، فان ديك، «هو كلُّ حدث حاصل بواسطة الكائن الإنساني. الحدث هو التغيير. كلُّ تغيير يستلزم اختلافاً بين العوالم، الأحوال أو المواقف»[132].

وفي المعجم العربي «الفعل: كناية عن كل عمل متعدٍ أو غير متعدٍ. وقد عَمِلَ الشيءُ في الشيء: أَحْدَثَ فيه نوعاً من الإِعراب» والإعراب هو التغيير والبيان.

131 - السماء على بيار بورديو. علي سالم . ص72

132 - النص والسياق. فان ديك ص228

كل ما يحدث إعرابا، أي تغييرا هو فعل. هذا الشعار أحدث إعراباً سياسياً، بدليل ما نتج عنه من آثار وأعرب عنه من تغييرات، وما خلقه من اختلاف بين العوالم، عالم السياسة، وعالم الدين، عالم الحكومة، وعالم المعارضة، عالم التيار الشيعي، وعوالم التيارات الأخرى، عالم علماء الدين، وعالم علماء الدنيا، عالم التسعينيات، وعالم ما قبلها وما بعدها. وما خلفه من مواقف، مواقف الموالين للسلطة والمعارضين للسلطة، ومواقف المعارضين للأحداث والمنخرطين في الأحداث، ومواقف المتضررين من الأحداث والمستفيدين من الأحداث.

شعار «معكم معكم يا علماء» فعل كلامي، لأنه لا يصف ولا يخبر ولا يوصل معلومة مجردة، أي أنه ليس جملة محايدة تتضمن محتوى مجرداً من أي توظيف، كما في جملة الشمس مشرقة، بل هو جملة مغرضة (أي لها غرض) ومستخدمة ومستعملة وموظفة ضمن لعبة (لعبة حسب مفهوم بورديو، وليس بمعنى القدح السياسي) وهذا الاستخدام يخلق أو ينشئ مجال لعب كلامي، وينجز اللاعبون السياسيون في هذا المجال باللغة أفعال اتصال وانقطاع واستفزاز وتسلط وتوعد وتخوين وتهديد... إلخ، وبهذه الأفعال يعمل الشعار على إدامة اللعبة بين الفاعلين في مجال التداول السياسي.

ولعل مظاهر إدامة هذه اللعبة، نجدها في كم الأحداث التي أنتجها هذا الشعار، والفاعليات التي اتخذته شعاراً لها، والحجاجات التي وظفته في الدفاع عن مواقفها أو رغباتها أو مصالحها أو رؤاها، والتأويلات التي خضع لمعانيها، والاستخدامات التي جرى فيها، والأفعال وردود الأفعال

التي أثارها، حتى إنه أصبح لهذا الشعار أرشيفه الخاص الذي يضم مدونته.

الشعار قصيدة

كان (معكم معكم يا علماء) شعار الجمهور الشيعي وشعره، فالشعار قصيدة الجمهور، قصيدته، لأن مادته من شعوره وجسده، كما أن مادة القصيدة من شعور شاعرها وجسده، والشعار الناجح تماماً كالقصيدة الناجحة، بقدر ما تكون مختومة بمشاعر شاعرها وجسده يتحدد نجاحها. الشعور الذي هو مادة الشعر والشعار، إدراك من غير إثبات، وكأنه إدراك متزلزل، وهذا ما يجعل من الشعار والشعر إدراكاً متزلزلاً للعالم، وليس أكثر من هذا الإدراك قدرة على تغيير العالم.

والشعار والشعر مشتقان من المادة المعجمية نفسها، كما هما مشتقان من التجربة الوجودية نفسها، ففي المعجم «شَعَرْتُ لفلان، أي قلت له شعْرا، وأَشْعَرْتُه: ألبسته الشّعارَ، وأَشْعَرَ القومُ: نادَوْا بشعارهم، وأَشْعَرَ الهَمُّ قلبي: لزِقَ به كلزوق الشّعارِ من الثياب بالجسد: وأَشْعَرَ الرجلُ هَمّاً: كذلك، وكل ما أَلزقه بشيء، فقد أَشْعَرَه به».

ما يلزق بنا هو شعارنا الذي يُعبِّر عن شعورنا، ويُعلم عما بنا، ويقول ما يعتمل فينا، والشعار علامة علينا، متى كان مُعْلماً بحالنا ومُلَبيا لندائنا ومُحقِّقا لمطلبنا، متى كان هويةً ناطقةً عن جماعتنا، وشعار (معكم معكم يا علماء) ناطق بكل ما يعتمل في جماعة التيار الشيعي من ظلامات

ومطالب ونضالات وأحلام وتعويلات ورؤى وشظايا الكأس المكسورة.

وتتحقق شعرية الشعار وشعرية الشعر بقدر ما يشق الشعار أو الشعر عمَّا يعتمل فينا من أحاسيس ومشاعر. أي يكون الشعار فعلاً له قوة الحدث، بقدر ما يكون قادراً على تمثيل جرحنا، والكلمة في اللغة تعني الجرح، والشعار الذي لا تكون كلماته جرحاً لا يكون فعلاً. بل يصير الشعار شعاراً بقوة تمثيله لهذا الجرح، وبقوة قدرته على أن يشق عن جرحنا الداخلي، ويُعلن عنه ويُعلم به. وفي المعجم يحيل الشعار على الجرح الذي يترك علامة «وأَشْعَرَ البَدَنَةَ: أعلمها، وهو أن يشق جلدها أو يطعنها في أَسْنِمَتِها في أحد الجانبين بِمِبْضَعٍ أو نحوه».

حين يفقد الشعار شعريته التي هي قوته الإنجازية في أن يكون فعلاً يصنع حدثاً، يفقد قدرته التي يُعلم بها ويُعلن وينادي ويطلب، يفقد قدرته على أن يحفر علامة تدل على جماعته. لا تستطيع أن تقترب من شعار يُدمي، من شعار يملك قوة أن يُحدث ويُعلم، من كان يملك القدرة على أن يقترب من شعارات (وحدة الطبقة العاملة(البروليتاريا) والكفاح ضد الإمبريالية، وأينما تنطق الألمانية تمتد الأمة الألمانية، والإسلام هو الحل، والوحدة العربية) أبَّان قوتها وقدرتها على تشكيل خارطة العالم.

الشعار له دورة حياة. كما لأي كائن حي قوة وضعف من بعد قوة. كانت التسعينيات زخم حياة هذا شعار (معكم معكم ياعلماء)، والألفية الجديدة كانت بداية ضعف قوته. لكن حين يضعف الشعار لا يضعف كل شيء فيه، ربما تضعف قدرته التمثيلية للجرح الذي يدل عليه. لكن لا

تضعف الحياة التي يحيل عليها، تضعف قدرته على الإحالة. لكن لا تضعف الحياة المحال عليها.

قدسية الشعار

في منتصف 2002 حيث مشاعر التيار الشيعي في بداية انتشائه بالإنجازات التي حققها شعاره (معكم معكم يا علماء)، كنتُ قد طرحتُ في أحد الملتقيات الخاصة، كتلة أسئلة على شعار (معكم معكم يا علماء). كانت الأسئلة:

ما معنى هذا الشعار؟ وما مضمراته؟ ومن هم هؤلاء العلماء؟ وهل هو شعار مقدس؟ وكيف تمت صياغته؟ وكيف تم تداوله؟ وكيف يمكن قراءته وتفكيكه؟ وإلى أي حد تشكل هذه القراءة أو التفكيك خطورة على القارئ المفكك؟ وهل هو شعار المرحلة السابقة أم المرحلة الحالية أو هو شعار كل مرحلة؟ من هم جيل معكم معكم يا علماء؟ ما ملامح هذا الجيل الثقافية؟ كيف صاغ هذا الشعار ثقافة هذا الجيل؟ كيف يفكر هذا الجيل من خلال هذا الشعار؟ ما الأنساق الثقافية التي يضمرها هذا الشعار؟ ما طبيعة العلاقة بين أطراف الشعار، أي ما طبيعة العلاقة بين حاملي هذا الشعار والعلماء؟ هل هناك إمكانية لإيجاد شعارات جديدة؟ إلى أي حد يمكن لقوانين أمن المجتمع أن تتسامح مع هذه الأسئلة؟

أثارت الأسئلة ردود فعل متباينة، تكشف في وجه من وجوهها شقوق المجتمع الذي صُنع فيه هذا الشعار، وتكشف عن المعاني المتعددة التي

يحملها، والاستخدامات التي ينتهي إليها، والسلطات التي يمثلها.

أحدهم كان يقرأ الأسئلة المطروحة على الشعار من خلال نسق المعية في ثقافتنا «موضوع جدير بالدراسة ولكن، هذا الشعار هو السائد في المجتمعات العربية منذ أيام الجاهلية إلى الآن. وما يهمنا هو جيل التسعينيات، فقد رفع هذا الشعار الماركسيون عندما هتفوا معك معك يا لينين أو معك معك ياماوتسيتونغ، ورفعها الناصريون عندما هتفوا معك معك يا ناصر. ورفعها أيضا المتملقون عندما هتفوا معكم معكم يا حكام. أما هذا الجيل فهو جيل الإسلاميين فرفعوا هتاف معكم معكم يا علماء وهكذا».

أبوقاسم، الإسلامي، اليساري السابق وجد في الأسئلة تفكيكا للطائفة لا تفكيكا للشعار« لو حاولت أن تحب طائفتك حباً آخر سمّه ما شئت من المسميات، لما جالت في خاطرك هذه الأسئلة، (معكم معكم يا علماء) شعار قديم قدم الطائفة ومعاناتها ومظلوميتها. لم تفكيك الشعار؟ هل إثارتك لهذه الأسئلة يعني أن الطائفة تسير وراء العلماء دون وعي ولا تفكير .الفقراء المظلومون يسيرون وراءهم.هذا الشعار كان وسيكون لمراحل قادمة. نحتاج إلى الكثير من القراءة في فكر الطائفة المعارض وتاريخ الحركة الدينية في البحرين أليس كذلك؟».

أحدهم وجد الأسئلة مُهددَةً مأزق التخوين الذي يوقعنا فيه تقديس الشعار«ألا تعتقد أننا بحاجة لأن نتحدث بإسهاب عن شعار معكم معكم يا علماء، وبوصفه معادلا موضوعيا، لكل ما هو غير ديمقراطي، وغير

متحضر. إن مأزقنا مع هذا الشعار هو نفس المأزق مع شعار البرلمان هو الحل!!. فنحن نعرف أن البرلمان ليس حلاً لمشاكل البحرين حتى في أحسن حالاته، ومع ذلك لا نستطيع أن نقول هذا، دون أن نتهم بخيانة ثوابت الناس؟؟».

آخر أخذ يفرق بين مأزق الداخل ومأزق الخارج «يبدو لي هنا مآزق كثيرة، لا أتفق مع عقيل في أن مصدر المأزق واحد في الشعارين: معكم معكم يا علماء والبرلمان هو الحل! ففي حين يصدر الثاني نتيجة صراع مع الخارج(السلطة/ أمن الدولة) فإن الثاني يعبر عن مأزق مع الداخل(الناس/العلمانيين/المستقلين/اليساريين/المثقفين) لكن ربما تكون نتيجة نقد الشعارين مؤلمة.

إن تقديس العلماء يأتي من ناحيتين متعاكستين تماماً: الأولى أن الذين يرون فيهم الحل أكثر من أي شيء آخر هم مقدسون بلا شك وهي الصيغة التي أنتجت (معكم معكم ياعلماء) لكن - الثانية - ألا يمكن أن ننعت أولئك الذين يرون العلماء هم مصدر الفتن والبلوى والتخلف مقدسون لهم أيضاً؟ بمعنى أن هذه الرؤية تصدر عن تقديس لقدراتهم وتهويل؟

الشعار علامة، وبقدر ما تكشف هذه العلامة من وجوه ثقافتنا ومجتمعنا، تكتسب قراءتها أهمية، القراءات السابقة ألمحت -وان كان بعضها يصدر عن منافحة لا عن قراءة- إلى وجوه من الوجوه التي يتبدى فيها هذا الشعار في تداوله العام، فهو يتبدى في شكل سلطة ونسق

وانتماء ومأزق وحب وموالاة وشك. وهذا ما يجعل من الشعار مركباً قابلا للتصريف في وجوه شتى.

وربما يكون كل وجه من هذه الوجوه سبباً في أن أسئلتي بقيت مكانها في محيط التداول الخاص، ولم تخرج إلى فضاء التداول العام، لم يكن السياق حينها مواتياً للتفكير فيها تفكيراً نقدياً.

اهتزازات الشعار

ما بين 2002 و2006 جرت مياه كثيرة على هذا الشعار، فقد فيها وجوهاً من معانيه، وظلالاً من وحيه. في ملتقى البحرين الإلكتروني، تتبدى آثار هذه المياه، كما لا تتبدى في أي مكان آخر، فهو ساحة التداول الشعبية العامة المتخففة من شروط الضبط والمراقبة التي يفرضها العُرْف والقانون والسلطة.

في هذه الساحة تتبدى دورة حياة الشعار، في 2004 مع بداية عمل اللجان الشعبية التي تولت ملفات البطالة والإسكان، بدأ الشعار يهتز، وبدت حياة العلماء معرضة للاهتزاز في هذا الشعار، لم يعودوا يُحيَون في هذا الشعار، لم يعد شعارهم، في هذه اللحظة، ولا مؤسستهم الرمزية.

وبدأت لحظات تململ من ثقله، فقد أصبح سلطة تثقل حركة الشارع الميَّال إلى الخفة والتحرر من نَفَس القنوات الرسمية والسياسية التي انخرطت فيها جمعية الوفاق وعلماؤها الذين هم الآباء المؤسسون لشعار

(معكم معكم ياعلماء) بل هم أنفسهم العلماء الذين يحيل إليهم الشعار. هم من جعلوا من هذا الشعار مؤسسة يديرون بها الشارع، ومع تحول هؤلاء العلماء إلى العمل في مؤسسة يديرها قانون الدولة ونظام السلطة، بدأ الشارع عبر ساحات التداول الافتراضية يصرخ، ويش الأشياء التي سوتها الوفاق والعلماء لتحريك قضية العاطلين حتى نثق بأنهم سيتحركون على قضية العاطلين؟ هلل وردد معكم(.....) أو معكم يا ثائرين؟!»[133].

بدأت إذن لحظة تفكك المعية، وتشييد معية جديدة، لكن هل هو تفكك للمفهوم أو تفكك للمصداق؟ أي هل هو تفكك لمفهوم العلماء أو تفكك لمن ينطبق عليهم مفهوم العلماء؟

المعية الشيعية

المعية تضمر في داخلها مشكلة: مع من نكون؟ من يقودنا؟ من هو إمامنا؟ من هو وارث خط النبوة؟ من هو وارث خط الإمامة؟ أسئلة المعية، هي نفسها أسئلة هذه المشكلة، وهي أسئلة لا يقلقها المفهوم، بقدر ما يقلقها المصداق، أي لا يقلقها مفهوم القائد، بل يقلقها من يصدق عليه مفهومها للقائد.

المعية في ختم الذهنية الشيعية، يحددها مفهوم هذه الذهنية للعالِم (رجل الدين) ، وهو مفهوم محكوم بثلاثة شروط: العمل، ومقاومة

133 - ملتقى البحرين www.bahrainonline.org

السلطة أو الاستقلال عنها. والزهد في الدنيا. وهي ثلاثة شروط متداخلة، وبعضها يحيل إلى بعض، وبعضها يكاد يكون شرطاً لبعض.

يورد ثقة الإسلام الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ت 329هـ) في كتاب الكافي الذي هو أحد كتب الحديث الأربعة المعتمدة عند الشيعة، مجموعة من الأحاديث التي تمثل في مجموعها مفهوم الذهنية الشيعية للعالم «... وَإنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأنبياء إنَّ الأنبياء لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَاراً وَلا دِرْهَماً وَلَكِنْ وَرَّثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ...».. يعني بالْعُلَمَاءِ مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ وَمَنْ لَمْ يُصَدِّقْ فِعْلُهُ قَوْلَهُ فَلَيْسَ بِعَالِمٍ... إِذَا رَأَيْتُمُ الْعَالِمَ مُحِبّاً لِدُنْيَاهُ فَاتَّهِمُوهُ عَلَى دِينِكُمْ فَإِنَّ كُلَّ مُحِبٍّ لِشَيْءٍ يَحُوطُ مَا أَحَبَّ... أَوْحَى اللهُ إِلَى دَاوُدَ (عَلَيْهِ السَّلام) لا تَجْعَلْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ عَالِماً مَفْتُوناً بِالدُّنْيَا فَيَصُدَّكَ عَنْ طَرِيقِ مَحَبَّتِي... الْفُقَهَاءُ أُمَنَاءُ الرُّسُلِ مَا لَمْ يَدْخُلُوا فِي الدُّنْيَا قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ وَمَا دُخُولُهُمْ فِي الدُّنْيَا قَالَ اتِّبَاعُ السُّلْطَانِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَاحْذَرُوهُمْ عَلَى دِينِكُمْ... يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْباً قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ... وَيْلٌ لِلْعُلَمَاءِ السُّوءِ كَيْفَ تَلَظَّى عَلَيْهِمُ النَّارُ»[134].

الكتب المعتمدة، ليست معتمدة الرواة والأحاديث فقط، بل إن مفاهيمها للحياة وتفاصيلها معتمدة أيضاً عند الجماعة التي تؤمن بها، المعتمد يمثل الكتاب الصحيح أو الكافي (Canon) الذي تعتمده جماعة معينة ضمن حقل معين، مجموع هذه الأحاديث يشكل المفهوم الشيعي المعتمد للعالم (رجل الدين).

---

134 - المرجع نفسه

وهو مفهوم ظل فاعلاً في الذهنية الشيعية. بما يمثله من امتداد لخط الإمامة التي هي امتداد لخط النبوة (الْعُلَمَاء وَرَثَةُ الأنبياء). مجموع هذه الأحاديث يشكل أفق التوقع الشيعي لطبيعة العالم ودوره وصفاته وسلوكه وعمله. ويشتغل هذا التوقع معياراً في تحديد من هو العالم الحق؟ ووفق هذا التحديد تكون المعية، ويكون مصداقها.

العمل من أجل الآخرين. والآخرة هو الشرط الذي تعتمده الذهنية الشيعية في تحديد مفهومها للعالم، الآخرين هو كل ما هو خارج مصلحتك الذاتية، هو الأمة وما يكون في مصلحتها. يبقى الزهد أحد متطلبات العمل، لا يمكنك أن تعمل من أجل غيرك وأنت مفتون بدنياك أو محب لها أو مورِّث فيها أو متبع لها، ولا يمكنك أن تعمل من أجل الأمة وأنت تابع للسلطان، السلطان يريدك له، والعمل يريدك للناس. العمل يتطلب استقلالاً عن الدنيا والسلطان (الدنيا اتباع السلطان) لابدّ أن تعمل على الانفكاك من هذا الاتباع، وذلك بالزهد في الدنيا والسلطة والسلطان. العمل الذي يصنع معية العالم، أي قيادته وإمامته وكينونته، هو العمل السياسي الذي هو مقاومة للدنيا (السلطان) بالاستقلال عن السلطة أو بالثورة عليها.

كان شعار (معكم معكم يا علماء) مؤسسة، لأن العالم في الذهنية الشيعية مؤسسة رمزية لها شروطها وقوانينها وأعرافها ومتطلباتها. وهي مؤسسة فاعلة ونشطة، ويتداخل فيها الديني بالسياسي والدنيوي بالأخروي والفعل والقول.

المعية الشيعية محكومة بأفق توقع الذهنية الشيعية للعالم. لذلك كان شعار (معكم معكم يا علماء) يتضمن في داخله قوة وسلطة بما يملكه من شروط المعية وأفقها الذي تصنع به شارعها ومُشرّعها (العالم) ومشروعها.

موت المعية

انتهت دورة حياة المصداق، لكن لم تنته دورة حياة المفهوم، انتهى استخدام شعار (معكم معكم يا علماء) بفقد قدرته وقوته التمثيلية. انتهت معيته الزمنية، انتهت سلطته، انتهى مصداق معيته. لكن مفهوم معيته سيتجدد في دورة حياة أخرى، في استخدام آخر أو في زمن آخر أو في سياق آخر، كما هو الأمر في شعار (المرجعية خط أحمر) أو في شعار مسيرة العلماء ضد قانون الأحوال الشخصية (لبيك يا إسلام).

ستعلن ساحة بحرين أونلاين الافتراضية عن انتهاء دورة حياة هذا الشعار، كما كانت هي نفسها قد أعلنت عن ولادته في ساحتها الواقعة أمام منزل الشيخ الجمري. سيكون الشعار حجة على العلماء. بعد أن كان جبهة للعلماء.

ستعلنه عبر نداءات الاستنكار واليأس « الى متى يا علما!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!ء ؟؟؟؟؟ فطسنا!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!... الى متى يا علماء الى متى يا علماء الى متى يا علماء ...؟؟

حسووووا فينـــــا!!!! ..حسوووووووووووووووووووووووووووووووووا!!!..».

صار الشعار لا يحس لا يشق عن جرح، لا يسمع لا يلبي نداء لا يحقق مطالب، وحين يفقد الشعار قدرته على أن يلبي مطالب شارعه يفقد شعريته وشرعيته، أي يفقد قدرته وقوته وإنجازه في أن يكون فعلاً كلامياً، سيكون مجرد ذبذبات صوتية، لا تعني شيئاً.

«بس ما ينفع.. لأني قاعد آآذن في خرابه .. ولهذا صوتي لا يصل الى آذانكم..

واذا وصل.. فسوف يخرج من الآذن الثانية.. وهذا نحن في دوامة الذبذبات الصوتية».

الجثة الهامدة

يذهب (أمين معلوف) إلى أن الرأي العام أشبه بشخص ضخم الجثة مستسلم للرقاد، بين الحين والآخر يصحو من سباته بغتة، وعليك أن تستغل الفرصة لإقناعه بفكرة واحدة في غاية البساطة والإيجاز، لأنه سرعان ما يتمطى ويتثاءب ويتقلب ويتهيأ للنوم من جديد، ولن تستطيع منعه أو إيقاظه ثم تنتظر بخبث أن يهتز سريره.

يبدو أن هذا التشبيه يحمل إساءة للأمة (الرأي العام) وارادتها ووعيها ويقظتها، كما يرى خطباء الأمة، فالجثة الضخمة تحمل في تشبيه

معلوف انتقاصاً غير محبذ. لكن فكرة الأمة ويقظتها هي إحدى الأفكار الغاية في البساطة والإيجاز، وهي تصلح لإيقاظ هذه الجثة الضخمة، لكنها لا تصلح لتحليلها، وأنا في مقام التحليل لا الإيقاظ. ولعل عبارة الفاشستي الدكتاتور الإيطالي موسوليني شديدة الدلالة في هذا المقام، فهو يقول (إن أسطورتنا هي عظمة الأمة)! لم يوقظ موسوليني الأمة الإيطالية، بل إنه أفزعها حد الهلع.

إقناع الرأي العام، هو الغاية من الأفكار الغاية في البساطة والإيجاز، والإقناع هو القناع نفسه، ولكل رأي عام قناعه الذي يتغطى به كي ينام على سريره، والأغطية الشرعية هي أقنعة الجثة الضخمة في الشارع الشيعي. في المعجم تحيل مادة «ق ن ع» إلى المعاني السريرية التالية «القناع: وهو ما تغطي المرأة به رأسها، الإقناع: السؤال بتذلل، والاقتناع: الرضا بالشيء والقبول به. قَنَع بمعنى مال، فيقال: قنعت الإبل والغنم قنعاً، أي: مالت لمأواها وأقبلت نحو أصحابها «وفي القرآن» أَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ (الحج : 36)» القانع هو من القُنُوع، الرضا باليسير من العَطاء، والرأي العام يرضى باليسير من الجمل الغاية في الإيجاز والبساطة.

الأقنعة مهما بدت أنها توقظ الرأي العام وتنزله إلى الشارع، فإنها في الحقيقة في أغلب الأحيان، لا توقظه فهي توهمه أنه مستيقظ، فهي بارعة في أن تجعل من الشارع سريره الذي ينام فيه بهدوء سرير البيت، ويستوي في ذلك سرير اليقظة العربية، وسرير الوعي الطبقي، وسرير الصحوة الإسلامية وسرير الانتفاضات الشعبية والاحتجاجات العفوية.

يهتز سرير الرأي العام حين تنطق بفكرة ليست على مقياس هذا السرير الممعن في البساطة والإيجاز. وسرير الرأي العام مصنوع من الجمل البسيطة الموجزة التي ينطق بها أصحاب أساطير الصحوة من أمثال موسوليني وما يشبهه. هذه الجثة الضخمة تستيقظ (أو تنام) بجملة في غاية البساطة والإيجاز، جملة مثل «فلتسقط العلمانية»، «البرلمان هو الحل»، «الإسلام هو الحل»، «كرامتي في عبايتي»، «معكم معكم يا علماء»، «المرجعية خط أحمر»، «وحدة الطبقة العاملة (البروليتاريا)»، «الكفاح ضد الإمبريالية»، «إلا رسول الله»، «البحرين أولاً».

تشتغل هذه الجمل كمقدمات حجاجية إقناعية وقناعية. كل ما تريد أن تفعله أو تقوله قنّعه بهذه الجمل وستجد الجثة الضخمة تقتنع به فترضى عنك، وتميل إلى سريرك وتهتف بشرعيته.

استيحاشات

«والحكم بجواز نكاح الصغيرة لا يختص به فقهاء الشيعة بل إن فقهاء السنة يفتون أيضاً بجواز نكاح الصغيرة بل والرضيعة أيضاً. ومن شاء فليراجع مصادرهم الفقهية ومجاميعهم الروائية فإنه سيجد ذلك جليّاً، فلا معنى لتهريج بعض من لاحظ له من العلم على الشيعة بعد أن كان الحكم بالجواز ليس من مختصاتهم» الشيخ محمد صنقور[135].

منذ تعرفت في العام 2002 على معجم الشيخ محمد صنقور (المعجم الأصولي) الذي يتناول بالشرح معظم المصطلحات الأصولية وتحرير مسائل الأصول بحسب الترتيب الهجائي، ويقع في حدود الألف صفحة، وأنا أسعى للالتقاء به شخصياً، من أجل التعبير له عن إعجابي بالجهد العلمي الذي قام به في هذا الكتاب، لكن يبدو أن مجريات الشأن السياسي والثقافي والديني وما يترتب عليه من احترابات ومواقف، كانت تضعف من فرص هذا اللقاء المرتجى، خصوصاً أن الشيخ قد أصبح الناطق الإعلامي الرسمي باسم المجلس العلمائي، والمدافع عن مواقفه، وقد بدا الشيخ رغم قصوره الفادح في إدارة خطاب إعلامي وسياسي يتناغم وتعددية الساحة الإعلامية والثقافية في البحرين، بدا قادراً على إنتاج خطاب مطابق لمواصفات الحساسية الدينية الحوزوية التقليدية التي

135 - من موقع http://www alhodacenter com/index php?p=details&lecID= 186

يمثلها الرموز الدينيون الذين أودعوا ثقتهم الكاملة في نباهة الشيخ العلمية.

مناسبة هذه المقدمة، هي تداول الأوساط النسوية المدافعة عن حقوق المرأة وحماية الأطفال، مقالة (وليست فتوى) للشيخ كتبها في 2005 وعنوانها (جواز نكاح الصغيرة ومنشأ الاستيحاش) وهي منشورة في قسم (مقالات تعنى بشؤون المرأة) في الموقع الإلكتروني لحوزة الهدى التي يديرها سماحة الشيخ محمد صنقور.

بعد أن يقرر الشيخ في مقالته ثبات جواز نكاح الصغيرة عند السنة والشيعة، يوظف قدراته الحجاجية في إزالة ما يسميه بالاستيحاش من جواز هذا النكاح. يورد الشيخ خمسة مناشئ للاستيحاش، ويحيلها بتقنياته الحجاجية إلى مستأنسات، أي أنه يحيل الاستيحاش استئناساً.

لست معنياً بمضمون خطاب الشيخ صنقور، فتلك مسألة تشغل المختصين بالقضايا النسوية والجندر والدفاع عن حقوق المرأة وحماية الأطفال، لكني معني بدرس تقنيات الخطاب التي تؤدي بالذهن إلى التسليم بما يعرض عليه من أطروحات، أو أن تزيد في درجة التسليم. معني بالتقنية الخطابية التي يزيل بها الشيخ صنقور مناشئ الاستيحاش. هذا الدرس بمثابة أصول تحليل الخطاب، أي كما أن علم أصول الفقه بمثابة علم تحليل خطاب القرآن والسنة، فإن علم أصول تحليل الخطاب هو أيضا علم تحليل لكنه ليس مختصاً بخطاب واحد، كما هو الأمر مع علم الأصول، فنحن هنا مثلا نحلل خطاب الشيخ صنقور، من منظور هذا العلم.

(الاحتجاج بما ورد في كتب الخصوم)، تلك هي الآلية الأكثر حضوراً في المحاججات المبنية على خلافات دينية عقائدية وفقهية، وهي آلية تظهر المحاجِج في صورة المطلع والعالم بمدونات الخصم والعارف بتفاصيلها ودقائقها، كما أن هذه الآلية تخفف من شذوذ المدعى عليه، فهو ليس شاذاً في ما يذهب إليه، بدليل أن المحتج عليه يقول بذلك. وهي إحدى آليات خطاب الشيخ صنقور في إزالة الاستيحاش، وقد أثبت الشيخ عبر الرجوع إلى كتب الفقه السنية المعتمدة، أنها تجوّز نكاح الصغيرة بل والرضيعة كما هو الأمر في كتاب روضة الطالبين لمحيي الدين النووي ج4 ص.379 يجوز وقف ما يراد لعينٍ تستفاد منه كالأشجار للثمار.. كما يجوز نكاح الرضيعة.

هو بهذه الطريقة يزيل تشنيع الخصوم، خصوصاً أن المواقع الإلكترونية المشغولة بالمحاججات العقائدية، كثيراً ما تُشنّع بفتوى الإمام الخميني في تجويز نكاح الرضيعة. ربما تكون لآلية الحجاج هذه، جدواها عند المحتربين على مستوى المعارك العقائدية، لكنها لا تزحزح موضوعات الخلاف إلى مناطق جديدة، فالخصوم يظلون في المواقع الاحترابية نفسها، ويكتفون بتسجيل الأهداف على بعضهم، وهم من غير أن يقصدوا، يبرهنون على أنهم في الورطة نفسها، وفي المأزق ذاته.

كما أن هذه الآلية، تجعلهم يثبتون صحة أخطائهم ببرهان وجودها عند الخصم، بدل أن يكتشفوا أخطاءهم بالحجاج مع الخصم، هم يثبتونها باكتشاف وجودها عنده، فمادام الخصم يقول أيضاً ما نقول فلسنا بحاجة إلى تصحيح ما عندنا. ولعل جملة الشيخ صنقور ناطقة بكل

هذه الوظائف التي تؤديها هذه الآلية. جملته التي يقول فيها«فلا معنى لتهريج بعض من لاحظٍ له من العلم على الشيعة بعد أن كان الحكم بالجواز ليس من مختصاتهم».

حظك من العلم بما لدى الخصوم، يزيل عنك تهمة التهريج ويمنحك اطمئنان المنتصر على المهرج الذي يحاول أن يوهمك أنك لا تعرف خدعه. تبدو جملة الشيخ مشحونة بالانتصار والعلم والقدرة على الحسم والإسكات، فلا يدعي أحد أو يهرج علينا بأن الشيعة وحدهم من اختص بتجويز نكاح الصغيرة بل والرضيعة، فالسنة أيضاً من القائلين بالتجويز.

الآن بثقة المنتصر. سيتولى خطاب الشيخ، إزاحة الاستيحاشات ومناشئها، وهنا ستظهر الورطة الأكبر التي كان يظن أنه سيُخلص خطابه الفقهي منها بمجرد أن يثبت وجود التجويز عند خصمه. ليس خصم الشيخ هنا عقائدي ولا مذهبي، فالخصم المذهبي يكفي أن تقول له إن مذهبك يقول بما أقول، فلا تستنكر عليّ، هو الآن أمام خصم جديد، فهو أمام عصر حديث، له حساسياته الحديثة تجاه الطفولة والمرأة والإنسان والحقوق والزواج، هو لا يتحدث مع هذا الخصم مباشرة، هو يتحدث مع المتماهين معه والمؤمنين بخطابه المذهبي، ويعيشون ورطة هذا العصر وحساسيته، يريد أن يطمئنهم كي لا يستوحشوا من فقههم الذي يجيز ما تستوحشه حساسية الخصم الجديد الذي يحرم هذا الجواز تحت أي ذريعة أو تبرير أو ضمان، وليس لهذا الخصم مدونات حقوقية أو فقهية تجيز هذا الفعل (نكاح الرضيعة) كي يشغل الشيخ آليته الأثيرة في التعامل مع كتب الخصوم.

إنه يريد أن تتجسَّد في ذوات المتلقين المؤمنين بخطابه قناعات ومواقف، كي يحقق وظيفة التواصل الموقفي وهو حمل المتلقي على الاشتراك مع المخاطب في موقف معين والسيطرة على وعيه وعلى عالمه الذهني كي يتكيّف سلوكه مع مقتضيات ذلك الموقف ونتائجه العمليةس[136].

يريد أن يعيد تشكيل الموقف النفسي الاستيحاشي، ليجعله في موقف القبول والاستئناس، أو على الأقل عدم الاستنكار.

سيحتاج الشيخ إلى أن يزيل هذا الاستيحاش بآلية أخرى، هي آلية الافتراض والتبرير والتوهين والتخفيف وتجاهل الوقائع. سيُشغّل هنا الشيخ صنقور آليات معجمه الأصولي الضخم (1000صفحة) سيكون مرجعيته التي تسند خطابه، كي يستقيم في وجه هذا الخصم المختلف الحساسية. فهل سيفلح في إزالة الاستيحاش أم سيضاعف من الاستيحاش؟

أوهام الاستيحاشات

يورد الشيخ محمد صنقور ستة مناشئ للاستيحاش من الحكم بجواز نكاح الصغيرة، وهو يوردها، ليس لتقريرها، أي تقرير حقيقتها، بل لتقرير وهمها، أي أنه يعتبرها استيحاشات وهمية. وهو يشغل تقنياته

136 - الحداد (محمد) حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي ط.1 بيروت دار الطليعة. 2002 ص117

الحجاجية في إزالة هذه الاستيحاشات الوهمية، ليثبت أن هذا الحكم لا يتعارض حقيقة مع حساسية الذوق العصري أبداً، وذلك لو قدر لنا أن نتخلّص من هذه الأوهام الاستيحاشية.

كنت قد وعدت أن أخصص هذه المقالة لتحليل آليات الشيخ محمد صنقور في إزالة استيحاشات حكم نكاح الرضيعة، باعتبارها أوهاماً، لكني مضطر لتأجيلها لمقالة ثالثة، وربما رابعة، وذلك كي أفهم أولاً كيف يثبت خطاب الشيخ محمد صنقور- المدعوم بترسانة علم الأصول الذي تضخم حدّ أن عدد صفحات المعجم الذي كتبه الشيخ صنقور وصل إلى 1000 صفحة- أن هذه الاستيحاشات أوهام لا ينبغي الاستناد إليها في تقرير صحة الحكم الشرعي؟

يستند خطاب الشيخ في إثبات ذلك إلى قاعدة أصولية أثيرة التداول، وهي تنص على أن«الأحكام الشرعية مجعولة على الموضوعات المفروضة، فمتى اتفق تحقق الموضوع ترتب عليه الحكم، ومتى لم يتفق وقوع الموضوع ولو كان ذلك للأبد فإن الحكم المذكور سيظل منتفيا»[137].

يطبق خطاب الشيخ هذه القاعدة لتفنيد الاستيحاش الذي يتذرع بحجة «أن تزويج الصغيرة مناف لمصلحتها غالباً، وذلك لأن تزويجها سيمنعها من الاستمتاع بطفولتها وهو واحد من حقوقها».

137 - يمكن مراجعة المداخلات وبحوث النظر على الرابط التالي:
http://www.alhodacenter.com/index.php?p=details&lecID=186

ما علاقة هذه الحجة. بقاعدة «الأحكام الشرعية مجعولة على الموضوعات المفروضة»؟ يجيبنا الشيخ «بأن المصلحة من تزويج الصغيرة قد تتفق ولو في حالات نادرة كما لو افتُرض أن الولي كان عاجزاً عن تدبير شؤون الصغيرة ولم يجد من أحدٍ يرعاها. وهو يخشى أن يموت فتضيع ابنته وفي ذات الوقت وجد رجلاً في مقتبل العمر صالحاً سويّاً قادراً على رعايتها وهو يرغب في الزواج منها مع إحراز أنه لن يعاشرها ما لم تبلغ السن المناسب لذلك. فحينئذٍ أي محذور عقلائي يمنع من تزويجها منه»[138].

الحكم الشرعي بجواز زواج الرضيعة. مبني هنا على تحقق مصلحة الرضيعة بالزواج بافتراض (وجد الولي العاجز. رجلاً في مقتبل العمر صالحاً سويّاً قادراً). حالة الولي العاجز والرجل الصالح السوي. هي هنا الموضوع المفترض.

الحكم الشرعي بجواز زواج الرضيعة ثابت وواقع (مجعول). مبني على هذا الافتراض. إن هذا الافتراض من خطاب سماحة الشيخ. يغفل أن الرجل الصالح السوي لا يمكنه. ليس فقط أن يقبل بهذا العقد بل لا يمكنه أن يرى نفسه إلا مستغلاً لحاجة. ولا يمكن لرجل أن يحتفظ بصفة الصلاح. وهو يستغل حاجة رجل وطفلته لرعاية.

ليس المهم هو هنا ما يغفله افتراض خطاب الشيخ. بل ما يغفله هذا الحكم. فالحكم المجعول حين نضعه في سياق عصرنا. ونبرر له

---

138 - المصدر نفسه

اليوم باعتباره حكماً صالحا ونافذاً، وله افتراضات تحقق المصلحة، وتنفي عقلانياً أي محذور(فحينئذ أي محذور عقلاني يمنع من تزويجها منه)، حكم يغفل التشريعات الدولية التي وضعتها المنظمات الحقوقية التي تدافع عن مصلحة الطفولة، هذا الحكم لا يمكنه أن يرى من الأفق الذي وضعته هذه التشريعات.

ومن يبرر لهذا الحكم بحجة «الأحكام الشرعية مجعولة على الموضوعات المفروضة» يضع هذه القاعدة في سياق يهزّ قوة بنيتها الأصولية، بل ويفتح الباب على التشكيك في صحتها وصلاحيتها للتبرير أو لنقل في جدوائيتها بحسب التعبير الأصولي. وهذا يدعونا إلى أن نتساءل بقلق هل يمكن التعويل على أصول الفقه وحده في الوصول إلى حكم شرعي يحفظ مصلحة الإنسان؟

إن هذه القاعدة الأصولية تتناسى أن الأحكام الشرعية، تخضع مرة إلى حساسية الثقافة، ومرة هي تُخضع الثقافة لحساسيتها، إنها قاعدة تتناسى أن ما نسميه أحكاماً شرعية، لن نقول إنها أساساً خاضعة لتقاليد الجماعات والمجتمعات التي وجدت فيها أو أوجدتها، بل سنقول إن هذه الأحكام مدخولة بهذه التقاليد وحساسيتها، أو لنقل هي مكيفة وفقها، أو لنقل هي تراعي ذوقها وحساسيتها، «ترتبط الحساسية برؤية ما، وبموضوع الذوق بكل دلالاته الاجتماعية والحضارية، وبكل ارتباطاته بالثقافة والقدرة على الحكم والتميز»[139].

139 - علي الديري، التربية ومرة دراسة صبري حافظ «جماليات الحساسية والتغير الثقافي» في محلة فصول العدد 4/ 1986

وكي لا نصدم أفق معجم (1000 صفحة) لن نجادل في صحة هذه القاعدة الأصولية (ليس من باب التسليم بصحتها) لكن سأجادل في محذورات تطبيقها، وأول هذه المحذورات. هو أنها تجعل الأحكام ثابتة ومقدمة على موضوعات مفترضة، لا موضوعات واقعة، وهذا ما يجعل الواقع لا يزحزح الحكم، بل يصير الحكم ضابطاً ومسيطراً ومهيمناً على الواقع، وهذا ما يشلّ من حركة الواقع، من يملك الحكم هو الفقيه ومن يحرك الواقع هو عقل الإنسان الذي لا يكف عن ابتكار وقائع جديدة تغير العالم وتعيد قراءته. إن الموضوعات التي هي العالم المتغير الوقائع الذي يبتكره الإنسان باستمرار، لا يمكن أن تكون مستوعبة ضمن الموضوعات المفترضة، التي يفترضها الحكم الشرعي، أو لنقل التي يفترضها عقل الفقيه الذي يستنبط الحكم الشرعي، ويجعله في حكم.

الأحكام لا يمكنها أن تستوعب الموضوعات (وقائع العالم المتجددة) ولا يمكنها أن تحاكمها ولا أن تحكم عليها. بل إن الموضوعات تفرض أحكامها، وقد تلغي أحكاماً، كما ألغى العالم الحديث أحكام الرق. لست أدري ما الذي سيؤثر في بيضة الإسلام لو اعتبارنا حكم جواز نكاح الرضيعة عند السنة والشيعة جزءاً من تاريخ الفقه القديم، وليس جزءاً من الفقه، كما هو حال أحكام فقه الرق؟

لن نحتاج إلى لعبة العنوان الثانوي. كي نلغي حكماً «أن الاستمتاع بالصغيرة جائز في حدّ نفسه إذا لم يتعنون بعناوين أخرى طارئة. أما لو طرأت عليه عناوين تُوجب وقوع المفسدة الشديدة من الاستمتاع فإنه

سيصبح بذلك محرماً.[140]، أي لا نحتاج إلى أن تترتب مفسدة على نكاح الرضيعة، كي نلغي هذا الحكم، بل يكفي أن وقائع العالم تستوحش هذا الحكم، وهذا ليس من باب تعدد الثقافات واختلافها وحساسيتها تجاه المرأة والطفلة، بل من باب إن عالم المرأة الحديث قد أصبح خارج كل إمكانات وافتراضات هذا الحكم، صار هذا العالم يفرض أحكاما جديدة، وجزء من هذه الأحكام أنه يلغي هذا الحكم، فهو حكم مجعول، مجعول ليس من قبل الله، بل مجعول من قبل الإنسان الفقيه وفهمه وحساسيته وثقافته وأفقه ونقصه.

«لو» التأنيس

ما آليات (كيفيات) خطاب الشيخ محمد صنقور في إزالة استيحاشات حكم نكاح الرضيعة؟ وهل هي آليات تخص هذا الموضوع، أم هي آليات تشتغل في كل الموضوعات التي يتناولها الخطاب الديني الاجتماعي؟

يورد الشيخ محمد صنقور ستة مناشئ للاستيحاش من الحكم بجواز نكاح الصغيرة، وهو يوردها، ليس لتقريرها، أي تقرير حقيقتها، بل لتقرير وهمها، أي أنه يعتبرها استيحاشات وهمية، وهو يشغل تقنياته الحجاجية في إزالة هذه الاستيحاشات الوهمية، ليثبت أن هذا الحكم لا يتعارض حقيقة مع حساسية الذوق العصري أبداً، وذلك لو قدر لنا أن نتخلص من هذه الأوهام الاستيحاشية.

---

140 - المصدر على الرابط نفسه

المناشئ الستة للاستيحاش، هي:[141]

المنشأ الأول: هو توهم أن جواز نكاح الصغيرة يساوق جواز وطئها.

المنشأ الثاني: أن تزويج الصغيرة منافٍ لمصلحتها غالباً. وذلك لأن تزويجها سيمنعها من الاستمتاع بطفولتها وهو واحد من حقوقها.

المنشأ الثالث: أن في تزويج الصغيرة تضييعاً لحق البنت في تقرير مصيرها بعد البلوغ، حيث أنها ستجد نفسها في عهدة رجلٍ قد لا يكون مقبولاً عندها.

المنشأ الرابع: أن في تزويجها مصادرة لحقها في اختيار شريكها، لأنَّها في زمن صباها لم تكن تُحسن تحديد مصلحتها.

المنشأ الخامس: أنه لا نتعقل تسليط الولي على توريط بنته بزواج قد لا يكون موفَّقاً في مستقبل الأيام، ومجرَّد إعفائها من مسؤولية الزواج في زمن الصبا لا يبرِّر ذلك.

المنشأ السادس: أن الفقهاء يفتون بجواز الاستمتاع بالصغيرة بما دون الوطء، بمعنى انه يجوز للزوج تقبيل الصغيرة ولمسها بشهوة، كما يجوز تفخيذها، وكلُّ ذلك مستبشع في حق الصغيرة.

---

141 - المصدر على الرابط نفسه

يعتمد خطاب الشيخ صنقور في إزالة هذه الاستيحاشات أجوبةً، تستند إلى (لو) التبريرية، فهي تبرر كل استيحاش بجواب يحيل الاستيحاش استيناساً.

تفتح (لو) خصوبة التفكير، لكنها خصوبة مقرونة في إرثنا الديني بالشيطان، فلو تفتح عمل الشيطان، و(لو) في خطاب الشيخ صنقور تفتح منافذ للشيطان، شيطان الحيل الشرعية، فهي تتعلق هنا بحالة مستحيلة من منظور (لو) الشيخ صنقور ،فالحكم بالجواز أمر افتراضي محض، لكنها حالة شرعية، ويمكن لأي شخص غير سوي أن يبرر فعله غير السوي، لو فعلها مع الرضيعة، يمكنه أن يبرر ذلك بحالة الجواز الشرعية.

تتكرر (لو) في خطاب الشيخ صنقور، تكراراً أثيراً يصل إلى حد أن خطابه يكاد يكون قائماً على (لو)، وهي لا تحضر في خطابه من أجل فتح التفكير في حالات لا مفكر فيها، بل من أجل التبرير لحالات يصعب قبول التفكير فيها، ليس لمانع يتعلق بمصادرة حرية التفكير، بل لمانع يتعلق بأبعاد إنسانية وحقوقية وذوقية. وهو مانع يحاول خطاب (لو) أن يخفف منه بتبريرات تزيده استيحاشاً.

هذه عينة من جمل (لو) في خطاب الشيخ محمد صنقور، يمكننا أن نقرأ فيها وظائف عمل خطابية متعددة:[142].

---

142 - المصدر على الرابط نفسه

«على أنه يمكن للولي أن يشترط على من يريد التزوُّج منها أن يبالغ في توفير أسباب الاستمتاع بالطفولة لها وحينئذٍ يكون على الرجل لو قبل بالشرط الالتزام بمقتضاه». «والجواب عن ذلك أنَّه لو اتفق عدم قبولها بالرجل الذي اختاره وليُّها لها. فإن ثمة وسائل تتمكن بواسطتها من التخلُّص من عقد النكاح».«فإذا افترضنا (لو) أن زوجها كان صالحاً سوِّياً فإنه لن يجبرها على البقاء عنده والمفترض أنه لم يعاشرها قبل البلوغ. على أنه لو اتفق أنه امتنع من ذلك فلها الحق شرعاً أن ترفع أمرها للقضاء ليفصل في قضيَّتها». «والجواب عن ذلك أن الاستمتاع بالصغيرة خصوصاً لو كانت رضيعة أمر لا يكاد يتفق وقوعه. ذلك لأن الأسوياء من الناس لا يستثيرهم من الصغيرة شيء». «فإذا افترضنا (لو) حرص الولي على تزويج ابنته من رجل صالح سوي فإنه سيكون في مأمن من وقوع ذلك. فالحكم بالجواز أمر افتراضي محض». «فليس في تقبيل الزوج لزوجته الصغيرة أو حتى تفخيدها ما يبرر الاستبشاع. إذ إن ذلك لن يُنتج إيذاءها لو خشي من أنه سيُنتج الإيذاء الجسدي أو حتى النفسي فإنه سيصبح حراماً بالإجماع». «بمعنى أن الاستمتاع بالصغيرة جائز في حدِّ نفسه إذا لم يتعنون بعناوين أخرى طارئة أما لو طرأت عليه عناوين تُوجب وقوع المفسدة الشديدة من الاستمتاع فإنه سيصبح بذلك محرماً».

إن (لو) التي يقوم عليها خطاب الشيخ صنقور، ليست فقط آلية تبرير، بل صارت آلية تبرير وتهوين وتخفيف، فهي تبرر هذا التجويز وتهوّن من استيحاشاته، وتخفف من آثاره المحتملة. وبهذه الوظائف تحقق (لو) وظيفتها الأكبر والأخطر، وهي تغييب وقائع الواقع الذي ترصده الإحصاءات والدراسات والتقارير الدولية المتعلقة بالمرأة والطفولة

والانتهاكات الجندرية والعنف والتمييز وقصور المحاكم الشرعية والمدنية عن إنصاف حق المرأة وحماية الطفولة. إن منطق خطاب (لو) في خطاب الشيخ صنقور، قد غيّب عن حججه الاستدلال بأي دراسة علمية عن واقع المرأة وقضاياها أو أي تقرير دولي، أو محلي.هناك غياب مطلق للأرقام والحالات وهو غياب يفسره الحضور المطلق لـ (لو) ومقتضياتها.

(لو) لا تحكم هنا موضوع جواز نكاح الرضيعة فقط، بل تحكم كل الموضوعات التي يتناولها الخطاب الفقهي، حتى حين يكون الموضوع هو الدولة.

(لو) بتبريراتها وتهويناتها وتخفيفاتها وتغييباتها، تخلص إلى اعتبار الاستيحاشات وهمية، لكنها لا تعتبر أن الاستئناس أيضا وهمي، وليس مجعولا شرعيا.. لذلك فخطاب الشيخ يلجأ إلى حجة الثقافة في تبرير الاستيحاشات، لكنه يلجأ إلى حكم الشرع والنص في تقرير الأحكام، ويهمل حجة الثقافة.

لا يلجأ إلى حجة الثقافة في تبرير فتوى الفقيه وحكمه. الرجوع إلى حجة الثقافة غدا اليوم ضرورة في تقرير الأحكام، وليس في تبريرها فقط، كما يفعل خطاب الشيخ محمد صنقور، وهذا يجعلني أوضح مسألة في غاية الأهمية، وهي تتعلق بمدخلي لقراءة خطاب الشيخ صنقور، فأنا لا أدخل عليه من باب المحاججات المذهبية ولا من باب البحث عن عورات مذهبية، ومن باب كشف المستورات التاريخية المحرجة التي لا يخلو منها مذهب ولا شخص ولا دين ولا حضارة، وليس من باب مناكفة التيار الديني.

بل مدخلي هو محاولة لقراءة آليات الخطاب الديني الاجتماعي في قراءة النص الديني وطريقة تعاطيه من الفتاوى وطبيعة الحجج التي يبني بها خطابه ويمارس من خلالها حجاجه مع المختلفين معه. لذلك فموضوعي ليس نكاح الرضيعة، بل الآلية الحجاجية التي يدار بها هذا الموضوع، وهي آلية لا تحكم هذا الموضوع وحده، بل تحكم الخطاب الديني حين يدير أي موضوع آخر.

الفقيه بثقافة عصره يستوحش فيجعل، ويستحسن بثقافة عصره فيجعل أيضاً. وإذا كنا نظن أنه محكوم بنص لا يقبل التأويل المحكوم بالجعل، فسنكون قاصرين في فهم أفق فهم الفقيه.

مشكلة علم الأصول اليوم، أنه ما زال علم أصول النص بمعناه الحرفي الضيّق، وتفريعاته التي أتخمته لم تفتحه على شق علم آخر من علوم الإنسان الحديثة، مع أنه علم مركب من مجموعة علوم. لكنه انغلق على العلوم القديمة التي يدين لها بنشأته.

لم تعد آليات علم أصول الفقه،على أهميتها قادرة اليوم وحدها على قراءة النص الديني، هي بحاجة إلى مقدمات خارجية، من خارج النص الديني نفسه، وهي المقدمات التي يشير إليها محمد مجتهد شبستري، بقوله: «الفقيه لا يستنبط الأحكام مستعينا بعلم الأصول فقط. وإنما تتدخل أيديولوجيا الفقيه ورؤيته لقضايا الإنسان والمجتمع والحق والعدالة والسياسة والاقتصاد والصناعة والعلوم والحضارة والقيم والأخلاق، في صياغة آرائه واستنباطاته الفقهية وعملية الاجتهاد والإفتاء تتحرك

بتوجيه لازم من كل هذه المقدمات، وتسير في طريق، معين لتتمخض عن نتائج خاصة»[143].

143 - علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، تحرير عبدالجبار الرفاعي، ص346

من إصدارات مدارك Madarek

















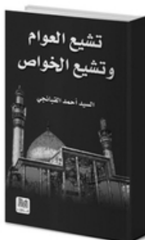



المرأة
والولاية العامة
بين الفقه الإسلامي والقوانين العربية


السيد علي الأمين
ولاية الدولة
ودولة الفقيه


السيد علي الأمين
الأحزاب الدينية


صورة أوروبا
في
الأدب العربي الحديث
من طه حسين إلى الطيب صالح


تشيع العوام
وتشيع الخواص
السيد أحمد القبانجي


حكاية اسمها
غازي القصيبي
أعدها:
كمال عبد القادر


أمريكا
في مرآة عربية
صورة أمريكا في أدب الرحلات العربي
ما بعد 11 سبتمبر 2001


أمريكا
في مرآة عربية
صورة أمريكا في أدب الرحلات العربي
1668 - 1995


كنا في إسرائيل
رحلات مصرية
منذ 1956 وحتى 2008


تركي الدخيل
الدنيا... امرأة!


سلمان العودة
من السجن إلى التنوير
تركي الدخيل


تركي الدخيل
إنما نحن... جوقة العميان


الدكتور أحمد اللويمي
المجتمع
الأحسائي المعاصر
قراءة في طباعه وأفكاره


نازح من جازان
مفاجآت التمرد الحوثي
على الحدود السعودية
هادي فقيهي


تغطية العالم!
بدعة الإلزام بتغطية الوجه
أحمد السيد عطيف


خَارِجُ الطَّائِفَة
د. علي أحمد الديري


بيكاسو
وستاربكس
ياسر حارب
STARBUCKS
COFFEE


عبدالله المغلوث
كخه
يا
بابا


رشيد الخيّون
بَعد إذنِ الفَقيه
الحرام والحلال في أمر النساء
والطفولة والكتابة والطعام


تَلخيص البَيَانِ
في ذِكرِ
فِرقِ أهلِ الأديانِ
علي بن محمد الفخري


رشيد الخيّون
عمائم سُود
بـ
القصر السُعودي
انطباعات شخصية عن نجد والحجاز


رشيد الخيّون
رسالة
في العَلمانية والخلافة


رشيد الخيّون
ضد الطّائفيّة
العراق... جدل ما بعد نيسان 2003


رشيد الخيّون
لا إسلام بِلا مَذاهِب
و
طُرُوس أُخر من التراث


الحب والفراق
إنه محمد عبده يماني
كمال عبد القادر
سماحة الشيخ حسن الصفار


رشيد الخيّون
مُعتَزِلَة
البَصرَة وبَغداد


رشيد الخيّون
جَدَلُ التَّنزيلِ
مع كتاب
خلق القرآنِ للجاحظ


أعمدة الضحك السبعة
علي سالم


التطرف وثقافة السلام
علي سالم


الضحك في عز النكد
علي سالم
إذا كنت مسافراً خذني معك


علي سالم
بكالوريوس في حكم
الشعوب


اعترافات زوج
علي سالم


دلال...


في قلب
بن لادن!
الرجل والعائلة


إلى كاراكاس
بلا عودة


حمد الراشد
دفاع عن العلمانية
ضد المسيري


سعود المولى
اليمن السعيد
وصراعات الدين والقبلية


المناهج الحديثة
في
الدرس
القرآني




مصطفى الأنصاري
النهاريّون
رواية


مصطفى الأنصاري


شبكات
التواصل الاجتماعي
وديناميكية التغيير
في العالم العربي
myspace


اقرأ
كيف تجعل القراءة
جزءا من حياتك
ساجد العبدلي


نحو انعتاقي
ريم عبد الرحمن
رواية


أيام مع
المارينز

خارج الطائفة

يقدم الكتاب عبر تجربة المؤلف مع ثنائية الخارج والداخل، أن الوجود خارج الطائفة يجعلك تلقائياً داخل فضاء المدينة وداخل فعلها الحر. فكل خروج هو دخول آخر. أنت تخرج من حيز، أفقُه ضيق لتدخل أفقاً أكثر رحابة وأكثر اتساعاً. فمن خارج الطائفة (**الفصل الأول**)، إلى داخل المدينة (**الفصل الثاني**)، ومنها إلى داخل آخر أكثر تشعباً وتعقيداً، الدولة (**الفصل الثالث**)، ثم داخل إنسان هذا المكان الذي يشكل المجتمع (**الفصل الرابع**).

ISBN 978-9953-566-32-X



Madarek مدارك
Creating, Publishing, Translating & Arabizing إبداع. نشر. ترجمة وتعريب